

السلفيّة السوريّة في زمن الثورة
"ديناميّات التفاعُل وأفق التعريف"

عرابي عبد الحي عرابي

دراسة

وحدة الحركات الدينية

أكتوبر/ تشرين الأول 2019

www.jusoor.co





مؤسسة مستقلة متخصصة في إدارة المعلومات وإعداد الدراسات والأبحاث المتعلّقة بالشأن السياسي والاجتماعي والاقتصادي والقانوني في منطقة الشرق الأوسط والشأن السوري بشكل خاص، لمد جسور نحو المسؤولين وصناع القرار في كافة تخصّصات الدولة وقطاعات التنمية لمساعدتهم في اتخاذ القرارات المتوازنة المتعلّقة بقضايا المنطقة من خلال تزويدهم بالمعطيات والتقارير المهنيّة الواقعية الدقيقة.

المحتويات

مقدّمة

تهدف هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على تعريف السلفيّين لذاتهم في الثورة السوريّة[1]، والوقوف على التفاعلات الفكرية والعقائديّة والتنازعات ذات المرجعيّات المختلفة التي تغلغلت فيها، إضافة إلى محاولة تقديمِ مقاربةٍ تحليليّةٍ في فهم بُنية السلفيّة عمومًا والسوريّة خصوصًا، من خلال رصدِ العوامل التي يسردها "المنتسبون" للسرديّات السلفية ودور هذه السرديّات في الاقتراب من الجماعة السلفية والبعد عنها، والتنازع مع الأطراف الأخرى التي تدّعي تمثيلها لهذه السرديّة ومبادئها، لنحاول من خلال ذلك الوصول إلى أسباب تماسك أفكارِ الجماعات "السلفيّة" من جهة وانقسامها إلى جماعات متشظِّية باستمرار ومتناقضة في الآن نفسه من جهة أخرى، ولا ريب أن هذا الأمر يزداد أهمّيّة حين نجد "التيّار السلفي" –على اختلاف تشقّقاته وتفرّعاته- يستند إلى مرجعيّة فكريّةٍ واحدةٍ.

أهمّيّة الدراسة ومنهجيّتها:

تستند أهميّة البحث إلى **الهدف** الذي يسعى للوصول إليه –أي فهم بنى الجماعات السلفية وعوامل تشظّيها- ويزيد من أهميته الواقع الذي ترافق مع انطلاقة ثورات الربيع العربي، حيث انطلق التيار السلفي ليقدّم نفسه بشكلٍ أكثر تفاعليّة في مرحلة جديدة من ظهوره وتعامله مع الواقع الميداني، كالدخول إلى ميدان السياسة والعمل الحزبي ثم الانقلاب على المكتسبات الثورية في مصرَ إلى ظهور تنظيم الدولة في العراق والشام وتأسيسها "خلافةً" تمدّدت بشكل "دولتيٍّ" على نحو مفاجئ في مساحات واسعة في العراق وسوريّة وانتهت بالانحسار المتتابع والاختفاء الميدانيّ لاحقًا، إلى ظهور نماذج أخرى من السلفية المحلّيّة والتنظيمات الجهادية المهجّنة بين "الدولة" و"تنظيم القاعدة"، والذي مثّلته تيارات كجند الأقصى وحرّاس الدين، وهيئة تحرير الشام.

تتطلّب الدراسة منهجيّة دقيقة في الرصد والتحليل والنقاش، ولذا فقد قادنا البحثُ إلى جولاتٍ "نقاشية" مع عدد من الوجوه الرمزية ذات الحضور الكاريزمي في التيّارات السلفية السوريّة على اختلاف توجهاتها وتنوّعاتها، بهدف الوقوف المباشِر على طبيعة المحاججات التي تتبنّاها هذه الجماعات في إثبات "**الحقّ**" السلفي داخل تيّاراتها نفسها، لنعبُر إثر ذلك إلى أسئلة تشتبك فيها قضايا المآلات والهويّة والتغيّرات والآفاق التي تتوجّه إليها السلفية في سورية؛ حيث إن فهم واقع السلفية في سورية يتطلّب الانغماس المباشر مع تفاصيلها ومختلف تضاريسها لبناء تصوُّرٍ شاملٍ عنها، وللوصول إلى هذه الغاية المهمّة يستلزم اللقاء بأبناء التجربة "السلفيّة" لفهم البنى الفكريّة والسياقات الاجتماعيّة والنفسيّة التي تدفعهم للتوجُّه نحو "التسلُّف"، نظراً لكون الدراسات "السوريّة" حول (**السلفيّة المحلّيّة**) ما تزال قليلة وموسومة بالانحياز –معها أو ضدّها- غالبًا، ممّا يمنعنا من التوصُّل إلى حقيقة عوامل صعودها واندماجها مع المجتمع -وهو ما تريد هذه الدراسة الوقوف عنده-، إضافةً إلى أنّ التيّار السلفيّ -العلميّ أو الدعويّ، أو التقليديّ- من التيّارات المترسّخة في وعي أعدادٍ هائلة من المسلمين ، وقد دفعت حالة التهميش والتقليل من شأنه إلى معاناة أبنائه المستمرّ جرّاء ذلك، وهو ما يستدعي منا مقاربةً لفهم سعي "السلفية" لخلق "فضاءاتٍ بديلة" في الحضور الافتراضيّ والواقعيّ، في سعي لامتلاك زمام المبادرة أمام دواعي شتى، كترسُّخ مشاعر الاغتراب الذاتي أو البحث عن النقاء الطهرانيّ الروحيّ،

[1] من الجدير ذكر أن هذه الدراسة لا تسعى إلى رصد تاريخ السلفية السورية برمّته وإن حرصت على تقديم تمهيد تاريخي ملائم لطبيعة الافتراض الذي تعمل عليه الدراسة، إضافة إلى التنويه إلى أن اعتماد الدراسة -بشكل أساس- كان على اللقاءات المكثّفة والمقابلات الشخصية أو الإلكترونية بين "نماذج" متعدّدة من مختلف الشخصيات السلفية السورية الفاعلة في السابق والحاضر، وقد تجاوزت المقابلات في غضون شهرين عشرين مقابلة.

أو التمترس خلف "الهويّة النبويّة المتخيَّلة" مقابل وسمهم بالتطرف والإرهاب والوقوف ضد واقع العالم المعاصر ومحاربة إنجازاته.

من هذه المنطلقات "الرصد والتحليل" فإن البحث يسعى لفهم خلفيّات التيارات السلفية وتشعُّبات ارتباطاتها الفكريّة وسياقات ظهورها الاجتماعيّ والمحلّيّ والسياسيّ صورة أوضح لمعنى "التسلّف" وقدرات الانتظام الجماعي ضمنه على التأثير المجتمعي، ولذا تسعى هذه الدراسة إلى رصدِ تمظهرات هذا التيّار في سوريّة في حقبة الثورة والفواعل التي زادت قوّته ومآلاته من خلال التطوّرات الميدانيّة والفكريّة.

ولا بد -في سياق إيضاح منهجيّة الدراسة- من الوقوف على ماضي التجربة السلفيّة السوريّة –على امتداد تاريخها- التي امتلكت مزايا فريدةٍ؛ إذ كان لتيّارها الإصلاحيّ نجاحٌ واضحٌ في الدمج بين "التسلّف" وبين العمل السياسيّ المدني، كما كان لتيّارها المدرسيّ -من خلال آراء الشيخ الألبانيّ ومدرسته- آثار واضحة في إطلاق تيّار السلفيّة العلميّة -في التاريخ المعاصر- التي تتّخذ من العمل الدعويّ والعلميّ سبيلاً لرفض العمل السياسيّ وممارسته في آنٍ معًا، إضافة إلى ذلك فقد كان للمنظّر الجهاديّ أبي مصعب السوريّ[2] في عقدي الثمانينات والتسعينات تأثير واضح في إطلاق العمل الجهاديّ المعولَم والتنظير لأساليبه واستراتيجيّاته العابرة للحدود، كما أنّه لا يمكن أن نعدّ تشكيل بعض فصائل العمل المسلّح السلفيّة سلطتها في ميدان الأمر الواقع بحيث تعمل على تنشئة مجتمع جديد واجتراح هويّة سلفيّة مهجّنة آخر مزاياها بل إحداها.

1. فصل تمهيدي

يقدّم هذا الفصل تعريفًا مقتضبًا لمعنى السلفيّة وآليّات الانتماء أو "التسلّف" التي تعتمدها الجماعات الإسلاميّة والمذهبيّة لإرساء واقعيّة المصطلح، لينتقل إثر ذلك إلى توضيح الواقع السلفي في سوريّة قبيل حقبة الثورة بشكل مقتضب، من خلال سردٍ موجَزٍ يوضّح الأدوار التي مرت بها تيّارات السلفية فيها.

1.1: مصطلح "السلفيّة" بحثٌ في المفهوم وسياقاته

1.1.1: دلالات المصطلح وسماتُه التطبيقيّة

قبيل الولوج إلى أنساق مصطلح "السلفية" لا بدّ من إيضاح معالمَ مهمّة تحيط بالمصطلح والانعكاسات المفاهيميّة التي تؤدّيها، حيث يلفّ "السلفيّة" قدر كبير من اللَّبْس في الإطلاق والتصنيف[3] جراء عوامل عديدة؛ إذ يُعَدّ نموذجًا واضحًا عن المصطلحات المرتحلة زمانيًّا ومكانيًّا، إضافةً إلى أن معالجته وثنايا تناوُله تتخلّلها في الغالب أبعاد أيديولوجيّة وسياسيّة وتحيّزات "القبول" أو "الرفض" اللذان يضفيان عليه ما ليس منه وفيه[4]

---

[2] **المقصود به أبو مصعب السوري، مصطفى عبد القادر المُزَيِّك الجاكيري الرفاعي، وتعرف عائلته اليوم بنسبة مختلفة "ست مريم" نسبة إلى جدة الأسرة "مريم".**

[3] ينظر السلفية الجهادية ومسألة الدولة، د. أنور أبو طه، ضمن ملف: السلفية، النشأة، المرتكزات، الهوية، نشر معهد المعارف الحكمية، بيروت، ط1، 2004، ص 106، ينظَر في الإجابة عن سؤال: ما السلفيّة، د. عزمي بشارة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1، 2018، ص: 9. وينظر السلفية، حدودها وتحولاتها، فهمي جدعان، ضمن كتابه: تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2014، ص309، وينظر السلفيّة الشيعيّة والسنيّة بحثٌ في تأثيرها على الاندماج الاجتماعي، د. عبد الله البريدي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2013، ص29، 30.

[4] ينظر السلفيّة الشيعيّة والسنيّة، ص29، 30.

يشير الجذر اللغوي "سَ لَ فَ" إلى التقدّم في الزمان، فالأسلاف هم الآباء والأجداد، وبذلك فإن السلفيَّ هو المنسوب إلى السلف[5] أي إلى الجماعة المتقدمة أو العمل الصالح المتقدّم[6]، وقد استقرّ الاصطلاح العامّ لـ "السلفية" على نحو إجرائي يشابه المعنى اللغوي، حيث تطلق السلفية على الدعوة إلى الاقتداء القرآن والسنّة والابتعاد عن البدَع والمحدَثات التي لم يأتِ الدين بها[7] واتخاذ السلف الصالح قدوة ونموذجًا في الحاضر[8]، فعند أصحاب هذا التيّار تعني تتجلى السلفية بكونها "عودة إلى الأصول" بناء على الحديث الشهير "خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم" حيث إن هذه القرون أقرب إلى تمثيل الإسلام فهمًا وإيمانًا وسلوكًا والتزامًا بتعاليم كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم[9].

إنّ هذا المعنى العام لا يمنح المصطلح مضمونًا محدّدًا، ولذا يجب البحث عن التطور التاريخي للاتجاهات السلفية وما نشأ عنها من جماعات وحركات، ممّا يغذّي افتراض وجود سلفيّات متعددة في داخل "الجماعة/المذهب/الطائفة" بمزيد من القوة والثبات.

يجدُر التأكيد على أنه ما من تاريخٍ بسيط لمفهوم السلفيّة؛ إذ ينطوي هذا المصطلح على تنوُّعٍ تاريخيّ معقّد، ومن ثمّ فإن الموضوعيّة العلميّة تحتّم على الباحثين الانخراط في مساءلة "**السلفيّات**" بحسب تنوُّعها واشتقاقاتها وسياقاتها منذ نشأة تاريخها إلى واقعها المعاصر[10]، فهل يمكن اعتبار هذه السلفيّات "مرحلةً مباركة" لا "مذاهب إسلاميّة" أم هل يجب النظر إليها باعتبارها ثيمات اعتقاديّة فحسب، أم هل يختصّ المذهب الحنبليّ وحده بالالتزام السلفيّ أم أن السلفيّة متفرّعة -بطبيعة الحال- عن المذاهب الإسلاميّة كلّها ضمن مدارس "سلفيّة" خاصّة بها[11]؟

يشير الباحثون إلى وجود سمات تتفق عليها التيارات السلفية "السنيّة/الشيعيّة" يمكن اعتبارها ضمن الإطار الجامع لها، حيث إن "التسلُّف" غالبًا ما ينحو إلى تقديم النقل على العقل، إضافة إلى البحث الدائم عن أولوية الماضي على الحاضر، وتضخيم حضور "الآثار النبوية/أقوال الأئمة" مقارنة بالآيات القرآنية، والتركيز المفرط على آراء "أهل الحديث/ الأئمة" العقديّة باعتبارها التمثيل الصحيح لعقيدة "الجماعة/المذهب/ الطائفة"، ومحاربة الخرافات والبدع والتصوف "العرفاني/ الطُرُقيّ" الداخل ضمنها بالضرورة، إضافة لـ "أولوية الاتّباع على الابتداع"[12] علاوةً على ذلك فإنّ النهج السلفيّ لا يقتصر في فهم الظواهر على حسب ما تقتضيه النصوص والآثار بل يبتغي محاكاة تفاصيل الحياة اليوميّة لسلوك النبي والخلفاء الراشدين وغيرهم من الصحابة على مستوى "أهل السنّة" والأئمّة والمجتهدين على مستوى الشيعة[13].

---

5 ينظر لسان العرب، جمال الدين ابن منظور، وينظر القاموس المحيط، الفيروز آبادي، مادة سلف.

6 ينظر لسان العرب، مادة سلف.

7 ينظَر في الإجابة عن سؤال: ما السلفيّة، ص: 9.

8 ينظر السلفية الجهادية، أنور أبو طه، مرجع سابق، ص107.

9 ينظر حدود السلفية، ص310، والسلفية الجهادية، أنور أبو طه، ص 107، ويقارَن كلاهما بـ الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي، يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، ص54، ونص الحديث موجود في صحيحي البخاري برقم (2652) ومسلم برقم (2533) عن عبد الله بن مسعود.

10 ثمّة سلفيّات علميّة وإصلاحيّة وجهاديّة سنيّة وشيعيّة مختلفة على مدى التاريخ الإسلامي.

11 ينظر في الإجابة عن سؤال ما السلفية، ص: 16.

12 ينظر السلفية حدودها وتحولاتها، ص310، وينظر السلفية الجهادية ومسألة الدولة، ص109.

13 ينظر في الإجابة عن سؤال: ما السلفيّة، ص: 18.

يجدُر –في هذا السياق- الإقرار بأنّ مصطلح "السلفية" أكثر استقرارًا في التصنيف السُنّي على حضوره في الرواق الشيعي؛ حيث يستخدمه علماء "السنة" على نطاق واسع في الحياة العامّة والأدبيّات اليوميّة والفكريّة[14]، كما أن إطلاق مصطلح "السلفيّة" اليوم بات ذا حمولة سلبيّة في نظر كثيرين ممّن هم خارج نطاق الفكر الدينيّ المدرسيّ، فقد اشتُهِرَت السلفية باعتبارها مصطلحًا مرادفًا للتصلّب والتطرّف والتشدّد، إضافة إلى إطلاقها في بعض السياقات الدولية على "العنف/ الإرهاب" على حدّ سواء[15]

1.1. 2: ولادة المصطلح، إضاءةٌ في السياق التاريخي

لا تشير كتب الفرق والمذاهب إلى وجودٍ اصطلاحيٍ لفرقةٍ ما باسم "السلفيّة"، وجلُّ ما يمكن العثور عليه هو الإشارة إلى "السلف"، في سياق الجدال الكلامي بين أنصار المعتزلة وأهل السنّة حول إثبات مسائل تتعلق بصفات الله وكلامه أو نفيها، ولعلّ الإمام أحمد بن حنبل (164- 241هـ) كان من أوائل من أشار في احتجاجه ضدّ المعتزلة إلى "السلف الصالح" حيث قال: رُوينا عن غير واحد من سلفنا أنهم كانوا يقولون: القرآنُ كلام الله غير مخلوق"[16] ويُقابل هذا الاتجاه عند الشيعة "الإخباريّون" الذين قالوا يأخذون الحديث عن أئمة أهل البيت لمواجهة كلّ أمور الدنيا والدين، وذلك في مواجهة تيار باسم "المجتهدين" أو "الأصوليّين".

إنّ السلفيّة –بالرغم من المشتركات التي تظهر في تجلياتها المختلفة- تشير إلى أشياء مختلفة ضمن مراحل تاريخية متعددة، فقد استخدم المصطلح بداية للتدليل على موقف متخيّل لتوضيح الفرق بين اعتقاد الأجيال الأولى لدى عامة المسلمين وبين ما تعتقده فرقة المعتزلة من المتكلمين، سيّما ذلك التيار الذي أطلق عليه لقب "أهل الحديث" وسرعان ما أضيف لهذا المعنى مدلولات أخرى تتضمن موقف أحمد بن حنبل من مسألة خلق القرآن، وهو ما بات يطلق عليه بـ"عقيدة أحمد" الذي توسّع ليشمل "صفات الله" كافة، وقد ارتقى المصطلح مع ابن تيمية (661- 728هـ) إلى درجة أعقد؛ فأعلن عن اعتناقه مذهب السلف في فهم آيات الصفات ورفض التأويل الذي انتهجه الأشاعرة والماتريدية، ورفض إدخال المنطق والفلسفة في العلوم الشرعية، فصار إنتاجه الغزير في الفقه والعقيدة المرجع الأول لتبيان آراء ابن حنبل ومذهب أهل الحديث، فباتت مقولاتُه الأساس المعتمد لتخيُّل مذهب أهل الحديث وأعلامه[17].

بدأ التيار السلفي بالظهور مرة أخرى على صيغ متعددة في أواسط القرن الثامن عشر وما بعده، حيث استعادها الشيخ محمد بن عبد الوهاب في القرن الثامن عشر لتسويغ دعوته في رفض البدع والخرافات ونبذ التقليد بأنه يذهب "مذهب السلف الصالح" في مواجهة الأحناف والطرق الصوفية المعتمدة في الدولة العثمانية على نحو "نصوصي" جامدٍ، بالموازاة مع ظهور تيار السلفية "العقلانية" أو "الإصلاحية" التي تميل إلى المقاصد والدعوة إلى الروح المنفتحة في التعامل مع القضايا الفكريّة مقابل الانغلاق النصوص والتقليد الفقهي على حد سواء.

---

[14] ينظر السلفية الشيعية والسنية، ص34.

[15] ينظر السلفية الشيعية والسنية، ص31.

[16] ينظر السنّة، الإمام أحمد بن حنبل، الحديث رقم 13/ ج1 ص 117، 118. ويقارن بأحمد بن حنبل، حياته وعصره وآراؤه وفقهه، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، د.ط.ت. ص 156.

[17] ينظر السلفية، إشكالية المصطلح، التاريخ، التجليات المتعددة، د. بشير نافع، ضمن كتاب الظاهرة السلفية التعددية التنظيمية والسياسات، مركز الجزيرة للدراسات، ط1، 2014، ص31- 32.

1. 1. 3: السلفيّة المعاصرة. بين التوجّه الإصلاحيّ والانغلاق النجدي

ابتدأ ظهور السلفيّة "الوهّابيّة" في القرن الثامن عشر الميلادي في جزيرة العرب، وذلك على يد الشيخ محمد بن عبد الوهّاب الذي ماهى بين الحنبليّة والسلفيّة على غرارٍ لم يسبَق إليه، وانتشرت أفكاره مع تبنّي المملكة العربية السعوديّة لها إبّان تحالف الشيخ وأبنائه مع آل سعود وأبنائهم سياسيًّا ودينيًّا[18]، ومن ثمّ مأسستها في جهاز الدولة "السعودية" عبر هيئة "كبار العلماء" التي تحكّمت في الحياة الدينيّة ومناهج التعليم والتنشئة الفكريّة المختلفة، وقد ازداد حضور الوهّابيّة طردًا مع توسّع ثراء المملكة السعوديّة وقدراتها في التأثير، حتى أصبحت "الوهّابيّة" ذاتها البديل الحاضر لتمثيل مصطلح "**السلفيّة**"[19]، ويلفت **د. عزمي بشارة** إلى أنّ الدعوة النجديّة ما لبثت أن تطوّرت إلى مؤسسة دينيّة متعايشة مع مظاهر الحداثة "المشوّهة" ونماذجها الاستهلاكيّة البعيدة عن الطهرانيّة والتقوى من جهة، على الرغم من احتفاظها بأفكارها وممارساتها السلفيّة المتزّمتة من جهة أخرى، ممّا دفع هذه الحركة إلى التفاعل الديناميكي داخليًّا لتنتج عنها تيّارات قائمة بذاتها منشقّة عنها داعية للتمرّد عليها كالسلفيّة الجهاديّة أو داعمة لها كالسلفيّة الرسميّة[20]، ومن هنا فإنه ينبّه إلى أنّ هذه الحركات لا يمكن أن تنشأ في إطار خارج عن "الواقع"، فالدعوة إلى التجديد والعودة إلى السلف تتنوّع وإن استندت إلى المقولات ذاتها كمقولات ابن حنبل أو ابن تيمية أو المدرسة الإصلاحيّة، إلا أنها خاضعة للتنوّع السياسيّ والثقافيّ وتبدُّلات الأنماط المعيشيّة والأزمات الاجتماعيّة التي تعايشها، مما يدفعها للبحث عن خيط تربط نفسها به في إطار شرعنتها لوجودها عبر الاتصال به[21].

يلتبس التفريق بين السلفيّة الإصلاحيّة والسلفيّة المختزلَة في الإطار الوهّابيّ من حيث استخدام المصطلح للتدليل على المحافظة والارتداد إلى السلفية الأثاريّة تارةً، ومن حيث استخدامه للتنبيه إلى ضرورة الحفاظ على الهويّة على الرغم من قَبول قِيَم التقدّم والحرّيّة تارة أخرى[22]، ولم تكن معارضة العادات اللاعقلانيّة المنتشرة في التديّن الشعبي مثل الاستغاثة بقبور الأولياء واستنجاد كراماتهم وشفاعاتهم لتغيير أحوال الناس وقضاء حوائجهم حِكرًا على "السلفية الوهّابيّة" بل اتّخذت موقعًا أساسيًّا في الدعوات الإصلاحيّة كلِّها[23]، إلا أن الفارق الأهم بين السلفيتين يكمن في أن السلفيّة الإصلاحيّة تزاوج -وظيفيًّا- بين دعوتها للعقلنة من منظور ديني وبين الاستفادة من منتجات الحداثة، فلا يمكن أن تغيُّب جهود الشيخ محمد عبده الكلاسيكيّة الإصلاحيّة عن عنصرها السلفي الذي مثّله تلميذه محمّد رشيد رضا على نحو أكثر ظهورًا وأشد تأكيدًا حيث "راح يشدّد على إرث "عبده" الإسلامي [..] وأظهر السلفيّ في صورة المثقّف الإسلاميّ الملتزم بمسار الحياة السياسيّة والاجتماعيّة، المعادي للممارسات الطرقيّة"[24] فكانت هذه السلفيّة ممثِّلاً عن السلفيّة "المدينيّة" التي زاوجت بين بصمات التحديث والتنقية الدينية فدعت إلى نشر الممارسة الدينيّة الصحيحة ونبذ البدع والشعوذة

---

[18] ينظر في الإجابة عن سؤال ما السلفية، ص: 100.

[19] ينظر المصدر السابق، ص: 89، 90.

[20] ينظر المصدر السابق، ص: 100.

[21] ينظر المصدر السابق، ص: 102.

[22] ينظر المصدر السابق، ص 20.

[23] ينظر المصدر السابق، ص: 21.

[24] ينظر المصدر السابق، ص: 22، نقلاً عن أزمة الثقافة الإسلامية، هشام جعيط، بيروت، دار الطليعة، ص77.

الغريبة عن الإسلام والدفاع عن قدرة الإسلام على استيعاب التأثيرات الحديثة ضمن القابليّة التي توفّرها مقاصد نصوصه الأساسية[25]

يمكن اعتبار محمّد رشيد رضا استيعابًا جدليًّا لجهود محمد عبده الإصلاحيّة ونضال جمال الدين الأفغانيّ لكن على نحو يتجاوزه، فقد انخرط في التيّارات الشعبيّة السياسيّة الجمعياتيّة فكان من مؤسسي حزب اللامركزيّة الإداريّ العثمانيّ وواضعي برنامجه عام 1913، كما كان نائبًا لرئيس المؤتمر السوري 1919- 1920[26] الذي أقرّ دستورًا يساوي في حقِّ المواطنة بين الطوائف كافّة، فهو -بوجهٍ ما- تجاوُزٌ وإعادةٌ لتموضع السلفيّة من خلال المرور بتجربة فكر محمّد عبده إلى نضال الأفغانيّ، إلا أن سلفيّة رضا الأوّل مختلفة عن سلفيّة رضا الثاني الذي بدأ بالظهور إبان الفصل بين الخلافة والسلطنة حيث يبدأ رضا ههنا بالإشارة إلى إعجابه بالسلفية الوهّابية وعودتهم إلى ابن تيمية وابن القيّم ومحاربتهم البدع والمظاهر التي "اندسّت" في الإسلام من تقاليد اجتماعيّة دخيلة أو ديانات أخرى، إضافة إلى ثنائه على بُغْضِ محمّد بن عبد الوهاب للتقليد[27]

لم تكن –في هذا السياق- مبادئ دعوة ابن عبد الوهّاب في منطلق الترويج لما اختاره من "التسلّف" مطابقة لدعوة "عبده" -مثلاً-، فقد ذوّب فهمه السلفيّ للإسلام في مذهبيّة حنبليّة متخيَّلَةٍ على نحو فقهيّ/اعتقاديّ، فكان فعله تمذهبًا حقيقيًّا على الرغم من ادّعائه تجاوز المذهبيات الفقهيّة[28] كما أن سلفيّة الإصلاحيين عمومًا تتميّز عن سلفيّة "ابن عبد الوهّاب" بأنّها تشكّل قاعدةً فكريّة لنمط التديّن الحركيّ السياسيّ الذي تمتدّ جذوره إلى السلفيّة والإصلاح في الوقت نفسه[29].

على الرغم من بغض "الدعوة النجدية" للتقليد إلا أنّ منبع البغض لم يكن مرتبطًا بتحقيق دعوة الاجتهاد وإنّما بالعودة إلى الماضي المتخيّل والدين البسيط الذي تصوّره الشيخ ابن عبد الوهاب، وعلى الرغم من أنه -والعلماء التابعون له لاحقًا- لم يعلن موقفًا رافضًا للاجتهاد؛ إلا أن سلوك هذه المدرسة يثبت وقوفها في وجه كل اجتهادٍ لا يتّفقُ مع منهجها في تناقض صريح بين إيجاب الاجتهاد ورفضه[30].

لا يقتصر الأمر بين السلفيّتين على هذا التفصيل المهمّ، بل ثمة فروق جوهريّة أخرى يجدر التنبّه إليها في سياق المقارنة بين المدرستين، فحركة الإصلاح الدينيّ سلفيّةٌ من وجه الدعوة إلى تنقية الإسلام من الشوائب المنحرفة والخرافات الدخيلة على مجتمعاته، إلا أنّها تمتلك للبناء على هذه الدعوة رؤية جدليّة تتراوح بين حمايته من هذه الانحرافات وبين التوافق مع التقدم والتطوّر وتغيير ما في الأنفس ليأذن الله بالتغيير الأعمّ، فلا بدّ في هذا الإصلاح من العمل حتى يساعد الله أهل الإسلام على تحقيق العدل فيتحقّق بذلك شرع الله، أمّا الدعوة النجديّة فقد ابتدأت تاريخها حركةً طهرانيّةً تعادي منتجات الحداثة دون أن تحاول مواءمتها مع الإسلام وأفكار علمائه.

يمكن فهم السلفيّة الإصلاحيّة -بمعناها الكلاسيكيّ- بأنّها عَودٌ على السلف، إلّا أنّ هذه العودة لا تعنى بالنصوص فحسب بل تعنى بروح السلف وانفتاحهم على التطوّر والاجتهاد والتخلص من الأسطورة والانحطاط والخرافة وفتح الباب للاجتهاد والتقدّم نحو المستقبل أيضًا، فتكون السلفيّة في هذه الحالة نقطةً

[25] ينظر في الإجابة عن سؤال ما السلفية، ص: 22.

[26] ينظر المصدر السابق، ص: 24.

[27] ينظر المصدر السابق، ص: 25.

[28] ينظر المصدر السابق، ص: 25، 26.

[29] ينظر المصدر السابق، ص: 26.

[30] ينظر المصدر السابق، ص: 26، 27.

مرجعية نحو التقدّم، بينما تمثل السلفيّة عند "الوهّابية" نقطة عودة وانكفاء وإعادة إنتاج متخيَّل "للإسلام الأوّل الصحيح" وعلى ضوء هذا فإنّ التسلُّف الوهّابيّ يتموضع في فضاء إنتاج الوعي التقهقري في إطار أنّ الأزمنة اللاحقة شرٌّ من الأزمنة السابقة، بينما تتموضع السلفية في التيّار الإصلاحيّ في إطار العودة للتقدّم وذلك من خلال الاشتقاق من روح السلف ومقاصد الشريعة في فهم النص[31].

هاتان العودتان المشترَكَتان "ظاهرًا" تعودان إلى افتراض إسلام نقيٍّ مفترَضٍ أو مُتخيّل، إلا أنه ما من رابط يجمع بين العودتين حقيقة، فإحداهما تعود إلى روح الإسلام النقيّة كما تقرأها في نصوص السِّيَر والحديث والقرآن، وتَتَمَثّلها من جديد في عملية بناء تركيب نوعيٍّ جديد متخيّل كي تنطلق منها إلى الأمام بهدف تخطّي عوامل التخلُّف وإعادة الاعتبار لقيمة المقاصد الشرعيّة في بنيتها الفكريّة، بينما تقوم الأخرى بالعودة إلى "النصّ" -بمعنىً عامٍ- بهدف رفض الاجتهاد والتأويل فهي بذلك نكوصٌ إلى روح أخرى غير روح المقاصد الشرعيّة؛ حيث تعتمد على اجتزاءات معيّنة من نصوص تقرؤها ضمن منظور "ماضويٍّ" لتلوذ بها بغية الانعزال عن التطوّر والانخراط في تقدّم المجتمع الحديث أو لتنشئ لنفسها مبررًا في معاداة هذه المجتمعات وحضاراتها ودولها دمويًّا وفكريًّا[32]

1.1. 4: السلفيّة "النجديّة" وغواية التكفير

يعود "التكفير" في انطلاقته الأولى إلى ظهور الخوارج الذين تساهلوا في إطلاق أحكامه على مخالفيهم بناء على ارتكاب الذنوب والمواقف السياسيّة، بينما كان معظم المسلمين يعدّون الإيمان قولاً وعملاً وفقًا لأحكام الدين، فيزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، مال الأحناف إلى الإقرار بأن الإيمان تصديق بالقلب وإقرار باللسان دون إشارة إلى الأعمال في دخولها حدّ الإيمان وتعريفاته، وهو بطبيعة الحال على خلاف اشتراط الخوارج الذين رأوا الإيمان حقيقة كاملة شاملة لا يمكن تجزئتها، فإذا غاب جزء هُدِم الإيمان كلّه[33].

رفضت المذاهب الإسلامية والسلفيون على حدٍّ سواء موافقة الخوارج في قضايا التكفير إلا بنصٍّ قطعيٍّ كما أجمعت مدارس الاعتقاد لدى "أهل السنّة" و"السلفية" على أنّ للحكم بالكفر موانع ثلاث، تدور حول الجهل، والإكراه والخطأ مع وجود النيّة الصادقة، إلا أنّ التنظيمات السلفية الجهاديّة حكمت بأنه لا عذر للجهل في الحكم على الكفر، فمن جهل حكمًا يكفر بفعله فإنه يحكَم بردّته إن عمله[34].

يشير د. عزمي بشارة في هذا السياق إلى أن ابن تيميّة **لم يكفّر عامّة الإسماعيليّة النزاريّة بل كفّر دعاتهم ورؤساءهم، كما أنّه لم يكفّر من الشيعة الاثني عشرية أحدًا بل عدّهم ضالّين مبتدعين في تأويلاتهم**، وعلى النقيض من ذلك نرى تنظيم الدولة مثلاً يكفّر عامّة الشيعة ولا يعذرهم بالجهل والتأوُّل[35] وعلى الرغم من أن التيّارات السلفيّة تشترط عدة مناطات لصحة الحكم بالتكفير إلا أن تنظيم الدولة خرج من السلفية المحافظة إلى نهج الخوارج في تكفير الخصوم والمجتمعات المناهضة له بالجملة، ويرى **بشارة** أنّ الفرق الجوهري يكمن في أن تنظيم الدولة **يستند في أحكامه إلى مبادئ محمد بن عبد الوهّاب المعروفة بنقائض الإسلام العشر**، والتي تتمركز حول العقيدة في مجملها، في حين أن الخوارج كانوا في منطلق أحكامهم التكفيرية مرتكزين على القضايا الأخلاقيّة التي تعدّ من صلب عمليّة التديّن ممّا يشير إلى أن التديّن لديهم لا يمكن أن يكون خاليًا من

---

[31] ينظر المصدر السابق، ص: 28.

[32] ينظر المصدر السابق، ص: 30، 31.

[33] ينظر المصدر السابق، ص: 67.

[34] ينظر المصدر السابق، ص: 70، 71.

[35] ينظر المصدر السابق، ص: 71، 72.

الاعتبارات الأخلاقية بل إن لها نصيبا من الحكم بالإيمان ونقيضه، وهو ما لا نراه عند تنظيم الدولة الذي يبيح قتل المخالف وسرقته وخداعه والكذب عليه باسم خدمة قضيّة الإسلام[36]

يختلف السلفيّون في تشخيص مناطات التكفير بالرغم من اتفاق معظمهم حولها نظريًّا، فهم يختلفون حول الدول الإسلاميّة الآن، أهي دار حرب أم دار إسلام، أم هي مزيج مركّب منهما، وهل يوصف واقع المسلمين بالإسلام أم بالجاهليّة -مثلاً- إلى غير ذلك من القضايا[37] إلا أنه من المثير حقًّا ما أعلنته الجماعة المصريّة في ستينات القرن الماضي وسبعيناته من مبادئها في تكفير الآخرين، وهي: الحكم والتشريع بغير ما أنزل الله، والحكم بكفر من ترك جزءًا من الإسلام، وضرورة اقتران القول بالعمل لإظهار الإيمان والتحقّق منه[38] ومن ثمّ يتوسّع سلفيّو التيارات الجهادية في أحكام نواقض الإسلام، فيفسرون النصوص الواضحة في حريّة الرأي والاعتقاد على ضوء آيات أخرى يقصَد بها سياقات مختلفة، كآية "لا إكراه في الدين" حيث فُسّرت من قِبَلهم بأنه الإكراه محصور في "**الاعتقاد**" ومن ثمّ فإنه الإكراه يصحّ في الإجبار على اعتناق ظاهر الدين بناء على حديث "أمرتُ أن أقاتل الناس حتى..."[39] في إغفال واضح لضرورة البحث في سياقات الحديث والأشخاص المقصودين فيه.

إنّ غاية ما يريده هؤلاء يقتصر على إعلان ظاهر الدين وليس تحقيق مقاصده، فالاختلاف مع تفسيراتهم يستوجب تكفير الشخص بناء على الحكم بردّته، وهذا بطبيعة الحال تفسير سطحيٌّ للدين والتديّن بحيث تنعدم فيه الروحانيّة وتهمّش فيه الأخلاق وحريّة الاختيار وعنصر الإيمان بذاته حيث لا يكون للقرار الذاتي اعتبار قدر ما تكون عليه القضيّة من إظهار لشكل التديّن في الورع والتقوى، وإن لزم ذلك نفي الاختيار وحريته، بل إن هذه التيارات ترفض الديمقراطيّة وسيلة ورؤيةً لكونها تستند في فلسفتها إلى الحرية الفردية[40]

ولعلّ الأجدر في تناول السلفية النجدية وما تبعها من "محاولات إحيائية" لها ضمن إطارها الواقعي ذاته **اعتبارها محاولة شبيهة لتأسيس دين جديد من خلال تخيُّل مطابقته للدين الإسلاميّ أوّل ظهوره**، ولا يعدُّ هذا الرأي تجاوزًا على حقيقة الحال بل تدعمه آراء معاصري محمد بن عبد الوهّاب ذاته، حيث لاقت أساليبه وأفكاره رفضًا قاسيًا من أبيه القاضي الحنبلي عبد الوهاب بن سليمان وأخيه الفقيه سليمان بن عبد الوهاب[41]، وكذا الحال مع تنظيم الدولة –على سبيل المثال- حيث يجب أن ينظَر إليه لا باعتباره مُنتَجًا حنبليًّا أو أصوليًّة مستمدّة من نصوص دينيّة معيّنة، وإنما باعتبار نقطة البدء في فهمه تكون من خلال فهم إحلال هذه النصوص لدى تنظيم الدولة على أنّها أيديولوجيّة متخيّلة أو وعيٌ زائفٌ، فيتخذ شكلها الأيديولوجي المتطرّف وعيًا مقلوبًا، ومن ثمّ فإنّه لا يمكن استعادة التاريخ إلّا بهدمه ونفيه وتخيّله من جديد كتفسير عمليٍّ وواقعيٍّ لحديث "**خير القرون**" من خلال حاضرها[42].

---

[36] ينظر المصدر السابق، ص: 74.

[37] ينظر المصدر السابق، ص: 76.

[38] ينظر المصدر السابق، ص: 77.

[39] ينظر المصدر السابق، ص: 79.

[40] ينظر المصدر السابق، ص: 80، 81.

[41] ينظر المصدر السابق، ص: 138، 139.

[42] ينظر المصدر السابق، ص: 140، 141.

1. 2: "التسلُّف" في سوريّة: مسارات التشكُّل والتطوّر

لا يخفى على الباحثين والمتابعين مدى التعقيد الذي تحتويه الخارطة الدينيّة في سوريّة؛ حيث تتوزّع فيها أطياف متعددة من المذاهب والأديان والطوائف، على الرغم من كون الأكثريّة من المكوّن "السنّي" الذي يصل إلى نحو 75 - 80% بالمئة. إلا أن هذا المكوّن يحتوي على توجّهات متعددة أبرزها التوجّه الشعبي والخطاب الديني الرسميّ والتصوّف الطُرقيّ والتوجّه السلفي، إلا أن التديُّن في سوريّة يتميّز –عمومًا- بمرونته المذهبيّة، إضافة إلى تشابك التصوّف وطُرُقِه المختلفة مع خيوط النسيج الشعبيّ منذ الحقبة المملوكيّة فالعثمانيّة، ولذا غلب على التديّن في سورية نمط التعايش المشترَك إن مع السلطة على اختلاف انتماءاتها العرقية و"المعرفيّة" أو مع الطوائف الأخرى من الأقلّيات الدينية.

توازَت دعوة جمال الدين الأفغاني (1838- 1897)[43] والشيخ محمّد عبده (1849- 1905م)[44] مع انتشار كتابات عبد الرحمن الكواكبي (1855- 1902)[45] وتألُّق حركة الشيخ طاهر الجزائري (1852- 1920) العلميّة[46] حيث يُعدّ أبرز دعاة الإصلاح السياسي والتعليمي في دمشق إلى جانب دعوته إلى التجديد الديني، مما نتج عن ذلك بروز حركة إصلاحيّة جديدة في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، بهدف بناء وعيٍ جديد يتجاوز التديّن التقليدي المنتشر آنذاك وتنقية الدين من الشوائب و"البِدَع التي ليست منه والخرافات الطارئة عليه".

وقد ظهرت أسماء أخرى متعددة في هذا السياق، كان من أبرزها في سورية الشيخ محمد رشيد رضا (1865-1935م)[47] المتتلمذ على يد الشيخ محمد عبده حيث بذل جهودًا مكثفة من التأليف والكتابة بغية تنقية الدين من الشوائب والتخلص من عوائق النهضة والانتقال إلى عهد جديد من الحكم "الشوريّ" الرافض للاستبداد، فكان "رضا" الوجه الإصلاحيّ للتسلّف السوريّ قبيل مرحلة الانتداب، ويظهر اسم الشيخ جمال الدين القاسمي (1866- 1914م)[48] في هذا السياق باعتباره "إمام الشام في عصره وأوسعهم علماً بالدين، وتضلُّعًا في فنون الأدب"[49]، وقد كانت أبرز آثار القاسميّ إنشاؤه البدايات الواضحة للعمل العلميّ المدفوع بروحِ العودة إلى آثار السلف من "أهل الأثر" فاستقطب تلامذةً كثرًا مثل محمد بهجة البيطار (1894 – 1976)[50] وأحمد مظهر العظمة (1909 – 1982) والشيخ علي الطنطاوي (1909- 1999م)[51] ممن تابعوا بعده الدعوة إلى السلفيّة ونشر ثقافتها.

---

[43] للتوسع في ترجمة الأفغاني ينظر الرابط الآتي: https://bit.ly/2SVtUJq والرابط https://bit.ly/2EZbhfG

[44] للتوسع في ترجمة الشيخ محمد عبده ينظر الرابط الآتي: https://bit.ly/2ST9TPq والرابط https://bit.ly/2SUoQRc

[45] للتوسع في ترجمة الكواكبي ينظر الرابط الآتي: https://bit.ly/2UtseUZ

[46] للتوسع في ترجمة الجزائري ينظر الرابط الآتي: https://bit.ly/2VOwI8R والرابط https://bit.ly/2EZ1QNt

[47] للتوسع في ترجمة الشيخ محمد رشيد رضا ينظَر الروابط الآتية: https://bit.ly/2TyTVyv https://bit.ly/2UoOKOx

[48] للتوسع في ترجمة الشيخ جمال الدين القاسمي ينظر الروابط الآتية: https://bit.ly/2Us8CAH https://bit.ly/2tY7iJZ https://bit.ly/2J2arD9 https://bit.ly/2tZhty8

[49] ينظر الجمعيات الدينية في سوريّة، باسل الرفاعي، عبر الرابط الآتي: https://bit.ly/2TBtubo

[50] للتوسع في ترجمة الأستاذ محمد بهجة البيطار ينظر الروابط الآتية: https://bit.ly/2SPp4cB https://bit.ly/2SVylj3

[51] للتوسع في ترجمة الشيخ علي الطنطاوي ينظر الرابط الاتي: https://bit.ly/2HmiCHT، وأقتبس هذا النص من كلام الشيخ الطنطاوي في كتاب "رجال من التاريخ"، دار البشير للثقافة، جدة، 1998، لتبيين مدى تأثره بالشيخ البيطار الذي يعد أحد أبرز وجوه مدرسة الشيخ جمال الدين القاسمي والسلفية العلمية السورية المعتدلة:

لقد كانت الحركة السلفية السورية شبيهة إلى حدّ كبير بالسلفية الإصلاحية التي نشأت في مصر على يد الشيخ محمد عبده، وكان رموزها رجال فكر ودين أيضًا، كما كانت السياسة في صلب اهتماماتهم[52]، فكانت حلقة "القاسمي" و"الجزائري" مركزًا للتجمع الأسبوعي لعدد من قامات الحضور الوطنيّ المؤثّر في الأحداث السياسية[53] كـ عبد الرحمن الشهبندر (1876- 1940م) والأستاذ عبد القادر المغربي (1868 - 1956م) اللغوي والأديب الذي تولّى منصب رئاسة المجمع العلمي العربي بدمشق، وفارس الخوري (1873- 1962م) ورفيق العظم (1867- 1925) ومحمد كرد علي(1876- 1953م) وآخرون غيرهم.

1. 2. 1: السلفية الإصلاحيّة وبوّابة المجتمع المدنيّ

لم تنجح الدعوة السلفية -بمختلف تصنيفاتها- في تأسيس اختراقٍ واضح لها في المجتمع السوري في مرحلة ما بعد العثمانيين نظرًا لقوة الحضور التي يمتلكها التيار التقليدي من "المشايخ" والمتصوّفة، إلا أنها استطاعت الدخول إلى عمق مسألة تثبيت هويّة المجتمع السوري من خلال عدّة جمعيّات تمكّنت –مع تمادي الوقت- من تأدية دورٍ بالغ الأهمّيّة في الحياة السياسيّة.

1. 2. 1. 1: "الجمعيّة الغراء"

كانت "الجمعية الغرّاء" التي أسّسها الشيخ علي الدقر (1877- 1943م)[54] سنة 1924 إحدى تلك الجمعيات التي اخترقت الصحوة "الدينيّة" من خلالها المجتمع السوري، فقد كانت الجمعيّة الأولى من نوعها تظهر في سوريا على الرغم من أنها لم تكن ممثلة لتيار التجديد الذي سبق الحديث عن روّاده، إلا أن الهدف الذي أعلنته الجمعيّة كان متوازيًا تمامًا مع الخط الإصلاحيّ، ولعل أهمّيّتها تكمنُ في أنّ قيام هذه الجمعية والأدوار التي مارستها يعَدُّ بداية حقبة جديدة من تأثير العمل الإسلامي في المجال العام في سوريّة، وذلك من خلال جهودها في دعم التعليم في حقبة الانتداب، حيث أنشأت العديد من المدارس في مراحل التعليم الثلاث، إضافة إلى إنشائها معهد العلوم الشرعية الذي أشرف عليه نخبة من العلماء الذين كان لهم أثرهم الواضح في الحركة الإسلاميّة كالشيخ حسن حبنّكة الميداني (1908- 1974م) والشيخ عبد الكريم الرفاعي (1901- 1973م) كما تخرج فيها عشرات الشخصيات الدينية.

"لقد وجدتُ أن الذي أسمعه منه يصدم كل ما نشأتُ عليه، فقد كنت في العقائد على ما قرره الأشاعرة والماتريدية، [....] وأن طريقة السلف في توحيد الصفات أسلم، وطريقة الخلف أحكم، فجاء الشيخ بهجة يقول بأن ما عليه السلف هو الأسلم والأحكم، وكنت نشأت على النفرة من ابن تيمية والهرب منه وبغضه، فجاء يعظّمه لي ويحبّبه إليّ، وكنت حنفياً متعصباً للمذهب الحنفي، وهو يريد أن أجاوز حدود التعصب المذهبي، وأن أعتمد على الدليل، لا على ما قيل. فتأثرت به وبتُّ مع الأيام أذهب مذهبه مقتنعاً به بعد عشرات من الجلسات والسهرات في المجادلات والمناظرات" ج2 ص 171، "وكان اتصالي بالشيخ بهجة قد سبب لي أزمة مع مشايخي، لأن أكثر مشايخ الشام ممن يميلون إلى الصوفية، وينفرون من الوهّابية، وهم لا يعرفونها ولا يدرون أنه ليس في الدنيا مذهب اسمه الوهابية، وكان عندنا جماعة من المشايخ يوصفون بأنهم من الوهابيين، على رأسهم الشيخ محمد بهجة البيطار" ج2 ص 174- 175.

[52] ينظر السلفية والسلفيون من الإصلاح إلى الجهاد، عبد الرحمن الحاج، بحث منشور على موقع الجزيرة للدراسات، عبر الرابط الآتي: https://bit.ly/2TqyTmu

[53] ينظر السابق ذاته.

[54] للتوسع في ترجمة الشيخ عبد الغني ينظر الروابط الآتية: https://bit.ly/2HoWkW6
https://bit.ly/2EL1LLT

شاركت الجمعية في الحياة الاجتماعية والسياسية، فكان مقرّها بمثابة مركز التقاء دائم بين رجال السياسة وعلماء الدين ووجهاء دمشق كما كانت قوائم المرشحين للانتخابات النيابية عن دمشق يُتَّفق عليها فيها[55]، بحيث إنّ شكري القوتلي الذي حصل على تأييد الجمعية نجح في الانتخابات البرلمانية في 1943، وقد كان الشيخ عبد الحميد الطباع (1889- 1950م)[56] -أمين سرّ الجمعية- أحد أبرز مرشحي كتلته، مما سهّل له الوصول إلى "البرلمان السوري" سنة 1943.

2.1.2.1: "جمعيّة التمدّن الإسلامي"

أنشئت الجمعيّة بدعوة من أحمد مظهر العظمة (1909- 1982م)[57] عام 1930م وكان الشيخ محمد بهجة البيطار -من كبار تلامذة الشيخ جمال الدين القاسمي- أحدَ أبرز شخصيّاتها[58]، وقد غلب على "جمعيّة التمدّن" طابع الإرشاد الديني والثقافي، إلا أنّها لم تبتعد عن المساهمة في الحركة السياسيّة وقضايا الأمّة العامّة كقضية فلسطين التي اعتبرتها قضيّة "قوميّة ودينيّة وإنسانيّة"[59]؛ كما نشطت في الإشراف على عدة مدارس أهلية لمحو الأميّة، كما افتتحت لها في دمشق مدرسة ثانوية عام 1945 م. سمّيت بـ "مدرسة التمدّن الإسلامي" التي لم تلبث أن اندمجت في العام التالي مع "المعهد العربي" الذي أسسته جماعة "الإخوان المسلمين" بدمشق، تحت مسمّى "المعهد العربي الإسلاميّ"، كما أسست الجمعية "الرابطة الأخوية لمساعدة فقراء الطلاب"، وأنشأت مستوصفًا لها عام 1959م، ظلّ مستمرًّا في العمل إلى عام 2003.[60]

وتشير عقيدة جمعية التمدّن الإسلامي" التي اعتادت نشرها على غلاف مجلة "التمدّن الإسلامي" إلى صيغة الدعوة التي تتبناها الجمعية، فهي تدعو إلى الفهم الشمولي لمقاصد الإسلام وتطالب الأفراد بأن يعتنوا بالجوانب العبادية والإيمانية والسياسية والثقافية في حياتهم، وأن يكون المسلمون جميعًا يدًا واحدة تعمل على إيقاف "التنافر واختلاف الآراء بين طوائفهم"[61]

ترشّح العظمة لانتخابات المجلس النيابي السوري عام 1947 م ففاز فيها، ثمّ ما لبثت لجنة النتائج أن أعلنت عن خطأ في فرز الأصوات، مما اعتبره الكثيرون تزويراً صريحاً؛ إلا أنه ولّي مناصب حكوميّة عديدة، فعيّن عام 1951 م مفتشاً عاماً في الحكومة، ثم تولى عام 1959م رئاسة مكتب الرقابة والتفتيش، كما عُيّن في عام 1962 م وزيراً للزراعة ثم أضيفت إليه معها وزارة التموين[62]

أصدرت الجمعيّة العدد الأوّل من مجلتها سنة 1933 بغية نشر التوعية "الاجتماعية والدينية والسياسيّة والعلمية والأدبية، والصحية" وقد ترأّس أحمد مظهر العظمة تحريرها إلى حين وفاته، وتكمن أهمّيّتها في اعتبارها سجلًّا مرجعيًّا للسلفيّة الإصلاحيّة الشاميّة وتطوّراتها، حيث نلاحظ حرص المجلّة على حضور كتابات واسعة من مختلف الاتجاهات الكبرى الإصلاحيّة كالاتجاه الصوفيّ[63] والاتجاه السلفي[64] في أعدادها كافّة

---

[55]ينظر الرابط الاتي: https://bit.ly/2HoWkW6

[56] ينظر في ترجمة الشيخ عبد الحميد الطباع الآتي: https://bit.ly/2HoACkJ

[57] ينظر في ترجمة أحمد العظمة الرابط الآتي: https://bit.ly/2SPOqHj

[58] ينظر سلفيو سورية والثورة، علي العبد الله، مقال عبر الرابط الآتي: https://bit.ly/2UxrSgc

[59] ينظر جمعيّة التمدّن في سورية، باسل الرفاعي، عبر الرابط الآتي: https://bit.ly/2J399I2

[60] ينظر المصدر السابق ذاته.

[61] ينظر المصدر السابق ذاته.

[62] ينظر المصدر السابق ذاته.

[63] مثل كتابات الشيخ سعيد النورسي، والشيخ إحسان النمر، والشيخ محمد كامل السرميني.

واستمرت على هذا الحال إلى أن توقفت عن الصدور في حقبة الثمانينات، ليلي ذلك تجمّد نشاط الجمعيّة بشكل مطوّل إلى حقبة ما بعد عام 2000م.

1. 2. 2: التسلّف والثوب الجديد "السلفيّة العلميّة"

بدأت السلفية الإصلاحيّة بالتفكك بعد انقلاب البعث عام 1963 وحلِّ الأحزاب والتعدّديّة السياسيّة، إلا أنّ لونًا مختلفًا عن السلفيّة الإصلاحية بدأ بالظهور والانتشار، وهو ما بات يُصطلَح عليه في الأوساط البحثية باسم "السلفيّة العلميّة" التي تعنى بالعودة إلى "السلف" من باب اقتفاء أثرهم في العلم الشرعي التعليمي فحسب، وقد كان أبرز منظّري هذا اللون من السلفية الشيخ "ناصر الدين الألباني" (1914– 1999م)[65] الذي بنى لنفسه رؤية خاصّة في سبيل الإصلاح والنهضة، تتركّز على ما سمّاه "التصفية والتربية" و"ترك السياسة" و"التثقيف ثم التكتّل"[66] التي توصل بطبيعة الحال إلى "الدولة الإسلامية".

اتصلت نشأة الألباني الثقافية بآراء الشيخ رشيد رضا التي بثها في مجلّة المنار[67]، كما أنه تأثر بتلمذته على شيوخه من السلفيّة الشامية الإصلاحية كالشيخ محمد بهجة البيطار، حيث نرجح تأثره به في العلوم الدينية والشرعية، التي اندفع من خلال جهده في علم الحديث إلى تنقية الأحاديث من الضعيف والموضوع بهدف "تصفية" التراث الإسلامي مما ليس منه، وقد نشر في مجلة التمدّن الإسلامي عددا لا بأس به من تصحيحاته لبعض الأحاديث وتضعيفاته لبعضها الآخر تحت ما عُرف لاحقاً باسم "سلسلة الأحاديث الصحيحة" و"سلسلة الأحاديث الضعيفة" مع تعليقاته التي كان يدوّنها على آثار انتشار الأحاديث الضعيفة في الأمّة.

---

[64] مثل كتابات الشيخ ناصر الدين الألباني والأستاذ الأديب محب الدين الخطيب.

[65] ينظر في ترجمة الشيخ الألباني الروابط الآتية: https://bit.ly/2Hq2GVc https://bit.ly/2J40vZA

[66] ينظر الصراع على السلفية، د. محمد أبو رمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2016، ص99- 106، وينظر علماء ومفكرون عرفتهم، محمد المجذوب، ط4، ج1، ص310- 313. وينظر أيضا حياة العلامة الألباني بقلمه، جمع عصام موسى هادي، المكتبة الإسلامية، عمّان، ط1، 1412هـ ، ص42- 44. وينظر الرابط الآتي في بيان منهجه: https://bit.ly/2J40vZA

ويمكن اختصار رؤيته بأن نقطة البداية في الإصلاح والتجديد والنهضة تتأتى من "التصفية والتربية" حيث يقدّم الإسلام إلى المسلمين مصفّىً من العقائد الباطلة والخرافات والبدع وما لا يصحُّ من الأحاديث التي تنسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وقد تركز جهد الألباني في هذا الباب فجعله المشروع الشخصي لنفسه ولنهضة الأمة من خلال "تقريب السنة إلى الأمة" بشكلها الأصح، أما التربية فيعني بها تنشئة الجيل على الإسلام الصحيح عقيدة وعبادة وسلوكاً.

كما يرى الشيخ أن "**من السياسة ترك السياسة" خاصة في هذه الأيام، لأن** السياسة جزء مهم من الإسلام، إلا أن أوان المشاركة فيها لم يحن بعد بل يأتي في مرحلة تالية، وهو يشرح موقفه من السياسة بقوله: "نحن لا نشتغل في السياسة ليس لأن الاشتغال في السياسة ليس من الإسلام لا، فالسياسة من الإسلام. فنحن لا ننكر وجوب الاشتغال بالسياسة لكننا رأينا في هذا الزمان أن من السياسة ترك السياسة. والغرض الآن نوافق على عدم الاشتغال وقتياً وإلا فكيف يمكن إقامة الدولة المسلمة إلا بمثل هذه السياسة لكن الذين ينبغي أن يشتغلوا بالسياسة ينبغي أن يكونوا علماء أن يكونوا فقهاء، وأن يكونوا علماء بالكتاب والسنة ومنهج السلف الصالح". وفي الحقيقة أن هذا موقف سياسي من الألباني فقد علّله بالسياسة لا بالدين، إذ لا فائدة من المشاركة فيها إلا عند وجود التأثير في المشاركة فيها برأيه.

أما المبدأ الآخر في دعوة الشيخ فهو التثقيف ثم التكتل، حيث يرى أن الجماعات الإسلامية في عصره خالية من عنصر العلم الشرعي الصحيح، ولهذا فإن أخطاءها التربوية والدينية تفوق الوصف، ولذلك كان يلخص الفرق بين الدعوة السلفية التي يقوم عليها وغيرها من الجماعات الإسلامية بقوله: "دعوتنا ثقّف ثم كتّل، وغيرنا كتّل ثم ثقّف ثم لا شيء."

[67] ينظر محدث العصر الإمام محمد ناصر الألباني كما عرفته، دار الصديق، السعودية، ط1، 2003، ص11، ويقارَن بـ الصراع على السلفية، محمد أبو رمان، ص99.

أصبح "الألباني" أحد أبرز الرموز السلفيّة في العالم الإسلامي، حيث تعرّض للسجن والاعتقال مرتين في حقبة سيطرة البعث على الحكم في سوريّة[68] لينتقل إثر ذلك إلى الجامعة الإسلاميّة في المدينة المنوّرة مدرّسًا لعلوم الحديث الشريف ثمّ عضوًا في المجلس الأعلى للجامعة[69] وقد توازت هذه المرحلة مع غياب الشخصيات الإصلاحية الكاريزميّة كمالك بن نبي وعلال الفاسي إضافة إلى انتشار التيار اليساري والقومي المعادي للتوجهات الإسلاميّة كما كانت لحظة الهزيمة في عام 1967 المفصل الفارق في تحديد المسار اللاحق للتيار السلفي حيث بدأت تيارات جهادية بالظهور كتنظيم الطليعة المقاتلة في سوريّة والتنظيمات الجهادية التي توجّهت إلى أفغانستان، مما دفع الألباني إلى بلورة خطابه الفكري على نحو أعمق من ذي قبل، حيث انتقل من السعودية إلى الأردن وأقام فيها داعيًا لآرائه الفكريّة والسياسيّة إلى أن توفّي[70].

لقد وجدت السلطة في موجة العنف (1976- 1985) -التي ابتدأها النظام وأدارها- السبيل الأمثل لإقصاء جماعة الإخوان المسلمين وغيرهم من الجماعات المعارضة لسلطة البعث الشموليّة، وقَصْر العمل الإسلامي الدعوي على التيّار المشيخي التقليدي الموالي للسلطة كجماعة الشيخ أحمد كفتارو (1912- 2004م) والشيخ محمد سعيد رمضان البوطي (1929- 2013م) والجماعات الدعوية الأخرى كالقبيسيات وجماعة التبليغ والدعوة، بهدف التضييق على النشاطات الدينية المستقلة وضرب تعبيراتها وتجلياتها، ومن بينها الدعوة السلفية، حيث مُنِعَ الشيخ عبد القادر أرناؤوط "السلفي" (1928- 2004م) من القيام بأي نشاط ديني أو دعويٍّ، بالتوازي مع انتقال الشيخ الألباني إلى الأردن في تلك الحقبة، إلا أن الدعوة السلفية بقيت خارج الصراع السياسيّ نظرًا لما أقرَّه الألباني من ضرورات متعددة قبيل الدخول في العمل السياسي وأهمها: نشر الفكر السلفي في المجتمع وتنقية الإسلام من الشوائب التي أدخلت إليه بفعل البدع والخرافات المختلفة، والعمل على تصحيح عقيدة المواطنين وممارساتهم الدينية، كما انصب تركيزها على تكثيف حلقات الدروس والمحاضرات وتحقيق كتب التراث التي تعكس الموقف السلفي ككتب ابن تيمية (661- 721هـ) وتلميذه ابن قيّم الجوزية (691- 751هـ) إضافة إلى تأليف الكتب المدافعة عن المنهج السلفي بلغة معاصرة.

تتلمذ على الشيخ الألباني عدد من الوجوه السلفية المشهورة اليوم كالشيخ محمد عيد عباسي (1938- ...)، والشيخ عدنان العرعور (1948- ....)، والشيخ محمد جميل زينو (1925- 2010)، والأستاذ محمود مهدي الإستانبولي (1998م) كما تأثّر الشيخ زهير الشاويش (1925- 2013م) بمنهجه السلفي.

وعلى الرغم من تأثير الألباني والأرناؤوط في هذه الشخصيات إلا أن حضور السلفية العلميّة بقي محدوداً، نظرًا لمحاربة المشيخة التقليدية لها، بدعوى نشرها تعاليم "الوهّابية" إضافة على تنازع مساحة العمل الإسلامي على عدد من الجماعات الأخرى التي كانت جماعة الإخوان المسلمين أحد أبرز تلك الجماعات مما حدّ من فرص انتشارها في المشهدين الديني والسياسي.

لوحظَ في حقبة ما قبل الثورة تأييد "السلفية العلمية" والسلفية التقليدية في العقود الأخيرة من قبل "العمالة" السورية القاطنة في السعودية على نحو خاص، حيث تفاعلت مع الممارسات الدينية التي تنتمي إلى السلفية

---

[68] اتهم الألباني بأنه يرفض نظام البعث لكونه لا يحكم بالإسلام، إضافة إلى اتهامه من قبل السلطات بسعيه الدائم لنشر العقائد الوهابية التي لا تتفق مع طبيعة المجتمع السوري، ينظَر سلسلة الأحاديث الصحيحة، الألباني، دار المعارف، الرياض، ط1، 7/ 616، وينظر محدث العصر وناصر السنة، إبراهيم محمد العلي، دار القلم، ط1، 2001، ص26، ويقارَن هذان المصدران بـ الصراع على السلفية، أبو رمان، ص103، وينظَر حياة العلامة الألباني بقلمه، ص13- 14.

[69] ينظر حياة الألباني وآثاره وثناء العلماء عليه، محمد إبراهيم الشيباني، مكتبة السرّاوي، ط1، 1987، ص58- 60.

[70] ينظر الصراع على السلفية، ص103، 104.

الوهابية وتقمّصتها، وهذا يفسّر توسّع المدّ السلفي في الأرياف بشكل خاص وتفاعل سكان الريف السريع مع كتائب وألوية السلفية الجهادية التي ظهرت في مرحلة حمل السلاح من الثورة، إضافة إلى عوامل أخرى.

1. 2. 3: "السلفيّة السوريّة في ثوبها الجهاديّ"

بدأت معركة الأسد الأب مع الجماعات المعارضة في سوريّة بمختلف انتماءاتها إثر سيطرته على مقاليد السلطة في انقلابه عام 1970، حيث نقل الصراع من مرحلة الهيمنة السياسيّة والعسكريّة إلى مرحلة التحكّم في تركيب المجتمع وصناعة الثقافة الداخلية للشعب السوري، فكشفت سياساته القائمة على التمييز بين المواطنين وإعادة صياغة الهرم الاجتماعي والإداري من خلال تنصيب قيادات على خلفية مذهبية عن أهداف بعيدة تتركز في وضع اليد على الدورة الاقتصادية وزرع الشقاق في المجتمع وتخويف الأقليات واستدراجها إلى تحالف يهدف إلى تكريسه نظامًا دائمًا للجمهوريّة السوريّة، مما أدى إلى تفجّر أزمات عديدة ليس آخرها أزمة دستور البلاد الدائم المعروف بدستور 1973، حيث استنفرت الأحزاب السياسية المختلفة لرفضه بما فيهم الجماعات الإسلاميّة، حيث أطلق الخلاف صراعًا خفيًّا بين "الأسد وحلفائه" وبين القوى السياسية الأخرى، حيث سعى النظام إلى تثبيت حضوره "بالسيطرة المطلقة على كل شيء" في مختلف القضايا، وذلك من خلال تكريس الإنجازات الحكومية والسياسية على أنها هبة من "الأب" القائد، بدءًا من مخاطبة الطفولة -مؤسسة طلائع البعث- وانتهاءً بتوظيف الدين في سبيل بقائه واحدًا أوحدَ "إلى الأبد".

لم تنجح جماعة الإخوان المسلمين في مواجهة طغيان النظام وقدرته على الهيمنة المطلقة في سورية، مما دفع مجموعات داخل الجماعة "يمثلها الشيخ مروان حديد (1934- 1976م) وعبد الستار الزعيم (1947- 1979م)[71] لاستخدام القوة والدعوة إلى ذلك، حيث دعوا إلى الجهاد ضد السلطة "الكافرة"، وشكّلوا جماعة "الطليعة المقاتلة" عام 1975، وقد كانت مجزرة مدرسة المدفعية عام 1979 التي نفّذها "عدنان عقلة" باسم "الطليعة المقاتلة للإخوان المسلمين" النقطة الفاصلة ليقدم النظام على تصفية جماعة الإخوان المسلمين في سورية، حيث لم يقبل إعلانَ قيادة الجماعة أن لا علاقة لهم بالطليعة المقاتلة، بل حمّلها كامل المسؤولية عن العمليّات التي شنتها الطليعة فشنَّ حملة اعتقالات واسعة في صفوفها طالت الآلاف من كوادرها وشبابها مما دفع الجماعة إلى إعلان التعبئة العامة والدخول في "المعركة" التي لم يخفّ أوارُها إلا بعد تدمير حماة عام 1982.[72]

انطفأت جذوة السلفيّة "الجهادية" في سورية إثر أحداث حماة، إلا أن غزو العراق ومشروع غزو سوريّة الذي لوّحت به الإدارة الأمريكية حينها دفع السلطة السورية لاستغلال فكرة "الجهاد" الكامنة في صدور شباب السلفية "التقليدية والعلمية" بهدف "الدفاع عن أرض الإسلام" باعتبار ردّ المعتدي الكافر "فرض عين" ومن ثمّ انطلقت قوافل المجموعات "الشبابيّة" بالتوجه للجهاد في العراق، وبرز على سطح الأحداث اسم الداعية

---

[71] ينظر سيرة الجهادية الشامية في السبعينات والثانينات عبر الرابط الآتي: https://bit.ly/2Cejmv9 وينظر الشهيد القائد عبد الستار الزعيم عبر الرابط الآتي: https://bit.ly/2HvChW3

[72] ثمة دراسات عديدة يمكن الإحالة إليها في هذا السياق، ينظر على سبيل المثال: فادي شامية، الإخوان المسلمون والطليعة المقاتلة، ضمن ملف الإخوان المسلمون في سوريا، مركز المسبار، الكتاب الثاني والثلاثون، 2009، ص152- 181، وينظر بطل شيشاني، أبو مصعب السوري والجيل الثالث من السلفيين الجهاديين، ضمن الكتاب ذاته، ص101- 128، وينظر ذكريات ومذكرات للمراقب العام الأسبق عدنان سعد الدين، على مدار جزأيه الثالث والرابع. وينظر سوريا من البعث إلى الثورة، فادي شامية، على موقع مركز أمية على الرابط الآتي: https://bit.ly/2Tta4WX

السلفي "محمود قول أغاسي" الملقب بأبي القعقاع (1973- 2007م)[73] وتشكيله مجموعة "غرباء الشام" للدعوة إلى الجهاد في العراق، إلا أنه ظهر إثر ذلك مديرًا لمدرسة الثانوية الشرعية في حلب وخطيبًا لجامع الإيمان في حيّ حلب الجديدة "الراقي" في حلب، قبل أن يغتال أمام باب المسجد في 28/ 9/ 2007م[74].
لقد أحدثت الدعوة الجهادية التي رفع "آغاسي" لواءها نقلة جديدة في طبيعة السلفية السورية حيث تحوّلت من الركود إلى النهوض ومن الرقاد إلى الجهاد ومن العلم إلى السلاح، ومن السعي إلى السلامة إلى البحث عن صناعة الشرعية، ومن التماسك حول "العلم" إلى التشرذم حول "الدولة".

2. الفصل الثاني: "سلفية الثورة السوريّة، الانقسامُ البيني وديناميّاته"

تتوزع التيّارات السلفيّة في سورية ضمن توجّهات مختلفة إلا أن السلفية "التقليدية" تعد أبرز وجوهها، تليها السلفية العلميّة فالجهادية، ومن ثمّ فإن هذا الفصل يبتغي تقديم تصوّر عن السلفيات الثلاث من خلال عرض لأهمّ مجريات "نماذج من المقابلات" التي قام بها البحث، ليُوقَفَ من ثمّ على رصد الخطوط المشتركة بين هذه السلفيات وما وراء ذلك من تنازعات وارتباكات تحكم العلاقة البينية بينها مما لا يظهر من المشهد العام المأخوذ من تعريف "السلفية" المجرّد.

2. 1: سلفيّةُ الاقتداءِ والاتّباع

تمثل لنا تجربة أبي أنس الشامي نموذجًا على سطوة التيّار التقليديّ في السلفيّة السوريّة المعاصرة، فعلى الرغم من التحوّلات التي عاشتها السلفيّة السوريّة إلا أنّ الالتفاف حول المفاهيم الواردة عن دعوة الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب "النجديّة" والتشبُّث بها يمنحنا تأكيدًا على القدرة التي تمتلكها الأفكار الصلبة في الاستمرار بمرونة في خضمّ تغيُّر الأوضاع الاجتماعيّة.
أبو أنس الشامي[75] (ز. ش) ابنُ عائلة دمشقية معروفة بعلمائها، عاش في حيّ باب سريجة في دمشق القديمة، وترعرع في حلقات العلم الشرعي المنتشرة في مساجدها كحلقة دروس الشيخ عبد السلام العجمي والشيخ بدر الدين منصور والشيخ رشدي القلم وشيخ القراءات أبو راتب الدبس، وغيرهم من العلماء الدينيّين المعروفين في دمشق، وقد عزّز ذلك عبر دراسته العلوم الشرعية في مرحلة الثانوية في معهد الفرقان المعروف سابقًا باسم "موسى العربيّ".
بطبيعة الحال فإنّ نشأة أبي أنس الصوفيّة جعلته بعيدًا عن الاحتكاك بالفكر السلفيّ بشكل مباشر إلى سنّ الثانية والعشرين تقريبًا، حيث كان يلتزم بحلقات الذكر "الحضرة" وأقوال أهل التصوّف في التزام طاعة الشيخ

---

[73] كان الباحث شاهد عيان على تلك الأحداث، وقد خالطتُ شباباً كثيرين ممن يحضرون خطبه ودروسه، وحضرت بعضها عن قرب في أعوام 2003- 2005، ويمكن التوسع في دوره من خلال متابعة الوثائقي الذي بثته قناة الجزيرة على الرابط الآتي: https://bit.ly/2SRX5c5 وينظر الرابط الاتي: https://bit.ly/2C9vf5C

[74] ينظر في هذا الخصوص: رزان زيتونة، الإسلاميون السوريون وغواية الجهاد في العراق، ضمن ملفّ الإخوان المسلمون في سورية، ص 271، ويقارن بالصراع على السلفية ص104- 105.

[75] على الرغم من قبول الشيخ أبي أنس الشامي بالتصريح باسمه إلا أن الخشيةَ على وضعه الأمني في الداخل دفعت الباحث لترجيح الإشارة إليه بكنيته، وقد أُجريت المقابلة معه على جزأين عبر الهاتف حيث استمرت بمجموعها قرابة ثلاث ساعات ونصف، وقد كان آخرها في 21/ 4/ 2019.

والتسليم له، وتحوّله –من ثمّ- عنها إلى السلفيّة التقليديّة –إن صحّ التعبير- التي تلتزم بالنصوص على فهم السلف الصالح في مرحلةٍ لاحقة.

التقرُّب من المنهج، خطوةُ البداية

يشير أبو أنس إلى أنَّ بداية تحوّله جاءت بسبب رفضه الأكاذيب والروايات التي كانت تُختَلَق وتنسَب إلى علماء السلفية في أرض الحرمين –أي السلفيّة النجديّة[76]- حيث اشتُهِرَ في سوريّة -على سبيل المثال- حكايةٌ تنسب إلى الشيخ محمد عبد الوهّاب تارة والشيخ عبد العزيز بن باز تارة أخرى، مفادها قوله لأحد السائلين عن التوسُّل بالنبي صلى الله عليه، "ماذا ينفعك محمّد، عصاي هذه تنفع أكثر من محمّد" حيث تبيَّن له كذب هذه الرواية واختلاقها بهدف تنفير الناس من الانضمام للدعوة السلفيّة، ومن ثمَّ بدأ رحلة البحث والمقارنة بين ما اشتهر من عقائد عامّة النّاس في سوريّة والصوفيّة وبين العقائد التي تدعو إليها السلفيّة، ليؤول به المطاف إلى اختياره المنهج السلفيّ في الاجتهاد والدعوة والفكر.

تأثّر الشامي بلقاءاتٍ له مع الشيخ عبد القادر الأرناؤوط في دمشق، إضافة إلى تأثّره بمنهج الشيخ الألباني حيث يروي عن نفسه أن أول كتابٍ قرأه للشيخ كان بعنوان "التوسُّل والوسيلة" وتتالت قراءاته لكتب الشيخ حتّى أتى على معظمها أو كلها مما دفعه إلى الاهتمام بعلم الحديث والتثبت من الضبط واعتماد الروايات الصحيحة بشكل خاصّ.

السلفيّة الحقّة، طريقُ النجاة

كغيره ممن قابلهم البحث فإنّ الشيخ أبا أنس يرى في إطلاق اسم السلفية على اتباع القرآن والسنّة ظلمًا وتصنيفًا لها، إذ إنّ هذا المسمّى –أي الاتباع- هو حقيقة ما جاء به الإسلام، إلّا أنّه جريًا على المتعارَف عليه يقول: "مفهوم السلفيّة عندي قائم على المناداة بالعودة إلى ما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلّم وترك الخلافات التي تضرب بين مدارس المسلمين واختيار طريق فهم السلف الصالح" فالسلفيّة بتعبيره وتعريفه –المختصَر- "كتابٌ وسنّة بفهم سلفِ الأمّة" وعليه فهي طريق النجاة.

يستند أبو أنس في هذا الرأي على عدد كبير من الآيات والأحاديث، ولعلّ أبرزها ما ورد عن الصحابيّ العرباض بن سارية أنه قال: "وعظنا رسول الله صلى الله عليه وسلم موعظة وجلت منها القلوب، وذرفت منها العيون، فقلنا يا رسول الله؛ كأنها موعظة مودع، فأوصِنا، قال: "أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة، وإن تأَمَّر عليكم عبدٌ، **وإنه من يعش منكم فسيرى اختلافاً كثيراً؛ فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل بدعة ضلالة**"[77].

يرى أبو أنس أن أهمّ تطبيقات السلفيّة هي الالتزام بالعبادات المشرّعة من الله سبحانه وتعالى، فلا يُتَعبّد بغير ما جاء به النصّ[78] فلا يُقبَل مثلاً القفز في حضرات الذكر الصوفي، أو الاحتفال بذكرى مولد النبي صلى الله عليه وسلّم أو وفاته أو الاستغاثة بالأولياء والصالحين، بل لا تكون العبادة إلا كما فعل الرسول وصحابته.

رحلةُ الدعوة والإصلاح والاعتقال

---

[76] من إضافة الباحث.

[77] ورد هذا الحديث في كل من سنن الترمذي، وسنن أبي داود، وسنن ابن ماجة، ومسند الإمام أحمد، ومستدرك الحاكم. إلا أنه من أحاديث الآحاد من قبل الراوي الأول، أي العرباض بن سارية، وللحديث ألفاظ عدة، وفي بعضها ما ليس في الأخرى من الزيادات مثل: "وإياكم ومحدثات الأمور فإنها ضلال" "وإياكم ومحدثات الأمور وكل محدثة ضلالة" "أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة؛ وإن عبداً حبشياً رأسه ذو زبيبة تأمّر" وثمّة عللٌ كثيرةٌ تمنع القطع بصحّته، ينظر مثلاً دراسة د. محمد سعيد حوّى ود. عبد عيد الرعود حوله، ينظر الرابط الآتي: https://bit.ly/2DHYWvk

[78] وهذا ما تشتهر به السلفية عموماً.

يشير أبو أنس إلى حرصه البالغ على تصحيح عقائد الناس وتغيير صورة السلفيّة المشوّهة لديهم، فكان يكثِر من نصح الناس بأسلوبه الدمث لتغيير بعض الأمور سواء في الأسواق أو اللقاءات الاجتماعية أو في اللقاءات الأسريّة، وكان يبدي مفاجأته من دهشة الناس حين يعلمون أنّ ما يدعو إليه الشيخ يمثّل "السلفيَّة الحقّة"، حيث إنّ ما تتضمّنه روايات الشيوخ التقليديين تدفعهم لعداوتها، ومن ثمَّ اكتسب الشيخ مقامًا اجتماعيًّا جرّاء "صدقه" في التعامل مع الناس سواء قبل سنيّ الحرب وبعدها، في داخل سوريّة وخارجها، إلا أنّ وشايات متعدّدة من "شيوخٍ" آخرين لأجهزة الأمن جعلته يتعرّض للاعتقال عدّة مرّات في أجهزة أمنيّة مختلفة كفرع المنطقة في دمشق، وفرع الخطيب، وفرع فلسطين، إلّا أنه يشير إلى أنّ أطول مدة لاعتقاله كانت شهرًا، وقد كانت الأسئلة متمحورة حول عقائده التي يؤمن بها دون تعرض المحقّقين لموقفه من النظام –قبل الثورة- حيث يسأَل عن تعريف البدعة وموقفه من المذاهب والفرق بين البدعة السيئة والحسنة –حيث يرفض هذا التقسيم- وحكمَ الصلاة على النبي بعد الأذان وكيفيّة وضع اليدين في الصلاة وحكم التوسّل بالأنبياء والصالحين، وغير ذلك من المسائل الفقهيّة التفصيليّة، مما يزيدُهُ يقينًا بأنّ هذه القضايا كانت تُبلّغ إلى الأمن أوّلاً بأوّل، وذلك إثر مناظراته المتكررة مع الأئمة وبعض المشايخ بين الحين والآخر.

وعلى الرغم من التضييق الذي تعرّض له قبل الثورة إلا أنّ احترامًا بالغًا كسبه بعد الثورة، بالرغم من رفضه المطلَق لها، حيث يدعوه المسؤولون في المناطق التي يسافر إليها لأعمالٍ دعويّة وتعليميّة -في الداخل السوريّ- إلى إلقاء الخطب والدروس العامّة ونصحِ المقاتلين على خطوط الرباط والجبهات إضافة إلى أنشطة أخرى، حيث يؤهّله التزامه الدينيّ وموقعه الشرعيّ من الحديث في عدّة قضايا إلا أنه يؤثر الابتعاد لئلا يحسب على أيٍّ من الفصائل، إذ يرى خطأها في القتال والثورة –على نحو يأتي تفصيله لاحقًا-

جرّ توسُّعه في طلب العلم عروضًا مختلفةً من قبل بعض الجهات "السلفيّة" لتولّي القضاء في أماكن مختلفة في دوما ثمّ في إدلب لاحقًا إلّا أنّه رفضها حرصًا على أن يضع في "عنقه بيعةً لا يرى صحّتها".

السلفيّة والثورة والخروج على الحاكم

يميل أبو أنس إلى طريقٍ مختلفٍ عن أغلب من قابلناهم في هذا البحث، حيث يرى حرمة الخروج على الحاكم وإن كان ظالمًا ما لم يصدُر عنه كفرٌ بواحٌ صريحٌ يوجب إزالته والخروج عليه، ومن ثمّ فإنّ الثورة في سوريّة برأيه خطأٌ محض ويصفها بأنه طريقة غير شرعيّةٍ لتغيير الحكم.

هل من حاكمٍ يمكن أن يعلِن كفرَه فيؤدّي ذلك على إزالته؟

في الإجابة عن هذا السؤال فصّل أبو أنس رأيه المستند إلى الأدلة الشرعيّة في حرمة الخروج على الحاكم، ومن ثمَّ يرى أن تقييد النبي صلى الله عليه وسلّم الخروج بهذا الشرط -الذي ربما لن يتحقّق- دليلٌ على منع الخروج مطلقًا بغية أن لا تقع المفاسد المترتبة على الخروج حيث إن مفاسد الخروج على الأنظمة –كما رأينا- أشدُّ ممّا استجلبه تغييرها من منافع، ويرى أبو أنسٍ أنّ موقفه هذا الموقف الشرعيّ الصحيح[79] ولذا رفض المشاركة في المظاهرات المطالبة بتغيير نظام الأسد، فكان ينصح معارفه وسائليه بعدم الاشتراك في التحرّكات الاحتجاجيّة، مستدلًا على ذلك بالقاعدة الشرعية "درء المفاسد مقدّم على جلب المصالح" وأن المظاهراتِ لن تجلب من الخير شيئًا بل إنها طريق لزيادة سفك الدماء والاعتقالات وما يلي ذلك من تعذيب في السجون واغتصاب للحرائر، إضافة إلى أنها باب لزيادة الظلم والاضطهاد وأن النظام لا يمكن إزالته بالمظاهرات فهو أقوى من أن تزيله تجمُّعات المحتجّين أو تظاهراتهم، كما أن العمل العسكري سيزيد الطين بلّة "ديموغرافيًّا ودمويًّا" بغضّ

[79] استمرّ النقاش حول هذه النقطة قرابة ساعة تقريبا.

النظر عن الحكم الشرعي الرافض لهذا التعامُل معه، ومما يزيد إصراره في موقفه هذا أن المظاهرات خرجت لا لمناداة تطبيق شرع الله بل لإقامة الحكم الديمقراطي الذي هو كفرٌ محض.

كتب أبو أنس رسالة –أشبه ببيان شرعيّ- باسم: "مساحةٌ للحوار" يبيّن فيها رفض الشرع للمظاهرات وتحريمه الخروج على النظام، وعمل على توزيع هذا البيان في كلّ مكان يمكن له فعل ذلك فيه، وحين اعتقل للمرة الأخيرة –أثناء الثورة- سأله المحقق عن موقفه من النظام فوصفه بالظلم إلا أنه لا يمكن أن يزال أو يخرَج عليه أو يطالَب بتغييره هكذا وأن الضابط الشرعي للخروج على الحاكم هو كفرُه ولم يثبت عن رأس النظام ذلك، فكان ذلك مما أثار عجب المحقّق واستفهامه عن سرّ منهجه هذا، فأجابه بأن هذا هو منهج "السلفيّة" فكان الجواب: "لو أنّا علمنا السلفيّة كما أنت عليه لما حاربناكم" ثم عمل على إطلاق سراحه.

في الآن نفسه وقف أبو أنس ضدّ دعوات الشيخ عدنان العرعور وحضوره الإعلامي الكثيف الداعي إلى التظاهر فحرص على إظهار فساد منهجه في الدعوة لإسقاط النظام بالدليل الشرعيّ، وكتب في ذلك عدة منشورات وفتاوىً واستدلالات إضافة إلى خوض العديد من المناظرات مع مؤيدي الشيخ المقتنعين بفكره، وكان من أهمّ ما كتب ضدّه رسالته التي سمّاها "الردّ المبرور على الشيخ العرعور" حشد فيها أقوالاً متعددة وفتاوى متنوعة من قبل علماء كبار كالشيخ ابن باز وابن عثيمين على حرمة المظاهرات وأنها ليست من دين الله في شيء، بل هي أساليب غربيّة نشأت في ظل الديمقراطيّة التي لا تستند إلى دينٍ أو شريعةٍ، ولذا فإن التشبه بالغرب بما لم ينزل فيه نصٌّ حرام، كما أن استحداثَ طريقةٍ لإزالة الحاكم بهذه الطرق أمر غير شرعيّ ولذا فهو حرام.

في السياق ذاته يشير إلى فتوى قديمة للشيخ أبي إسحاق الحويني عن حرمة المظاهرات لأنها لا تغيّر شيئًا، فيعلن رفضه لهذا المناط، فإن المظاهرات وإن غيّرت بعض الأنظمة –كما حصل في تونس ومصر- فهي محرمة مطلقًا لأنها "ليست من دين الله في شيء" كما تقدّم آنفًا، ولو أن النظام السوريّ سقط عن طريق الحرب أو المظاهرات فسقوطه غير شرعيّ، وما يبنى بعده من أنظمة فإنها مبنيّة على أساس غير شرعيّ، وهنا ينفي الشيخ عن نفسه تهمة الانتماء إلى السلفيّة "الجاميّة" أو "المدخليّة" بل ينفي عن نفسه تقليد أيٍّ من رموز السلفية كالألباني وغيره، فهو "لا يستجيز لنفسه تقليد الشافعي أو أبي حنيفة وكلاهما أعلم من علماء هذا الزمن كافّة، فكيف يعدل عنهما إلى من هم دونهما" وإنما يأخذ بالدليل والحديث الصحيح في موقفه لا غير[80]، وإن الإنسان يجب عليه الالتزام بأمر "الله" وهو ما التزمه بالرغم من توق نفسه للخروج على النظام وظلمه

السلفيّة والحكم، تغييرُ الأنفس حتى يأتي أمر الله

على الرغم من أن الشيخ يرى في حكم الأنظمة العربية حكمًا غير إسلاميّ وخروجاً عن تطبيق الشريعة إلا أنه يرفض الخروج عليها لأي ادّعاء كان –سوى أن يثبت على الحاكم كفرٌ صريح- كما يرى أن المناداة بالدولة المدنية والتداول السلمي للسلطة والتحاكم للديمقراطية من محدَثات الأمور وأنها ليست في دين الله ولذا فهي طرق غير شرعية في إدارة الحكم علاوة على أنها كفر لأنها تدعو إلى جعل الحاكمية من الشعب لا من الله، فكيف يصحُّ المطالبة بذلك؟ حيث إن الدعوة للدولة المدنية كفرٌ، إلا أنّه لا يقول بكفر الداعي إليها، ولا كفر المصوّت لها، إلا أنه يقول بكفر كاتب دستور الدولة المدنية التي تبيح ما حرّم الله وتحرّم ما أحلّه.

في هذا السياق يرى أن الدولة الإسلاميّة التي يتمنّاها الشعبُ المسلمُ لن تتأتى بالقتال أو الجهاد أو الثورات وإنما في تغيير الأنفس وإصلاحها وتطبيق أوامر الله في أنفسنا قبل أن نطالب الحكّام بالتغيير، واستدلّ لذلك

---

[80] من الأحاديث المشتهرة التي ذكرها الشيخ قول النبي صلى الله عليه وسلم: اسمعوا وأطيعوا وإن تأمر عليكم عبدٌ، وقوله صلى الله عليه وسلم: اسمع وأطع وإن جلد ظهرك، وقوله عن زمن الفتنة حين سأله السائل ماذا أفعل: أمسك عليك لسانك وليسعك بيتك، وقوله: ستكون من بعدي أثرة فمن رأي شيئًا يكرهه فليصبر.

بقول الله تعالى: {إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ}[81]، واستدلّ على ذلك أيضًا بصبر النبي على مشركي مكّة ثم هجرته إلى المدينة حيث دعاه الناس لإقامة الإسلام فيهم، فصدقه الله وعده حين قال له: {وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا}[82] ولو أن المسلمين غيروا أنفسهم فعملوا الصالحات ليغيّرن الله قلوب حكّامهم ويستخلفهم ويمكّن لهم الإسلام ويقيم دولته.

يعقّب أبو أنس على إعلان الخلافة من قبل تنظيم داعش بأنه ليس من الإسلام في شيء، بل إنّه –برأيه- لا تنطبق عليه أحكام التغلّب، لأنّ التنظيم أو القائمين على السلطة لم يستطيعوا دفع الصائل ولا ردّ عدوان المعتدين كما أنهم ظلموا في سفك الدماء بدعوى أنهم يعملون على تطبيق الشرع، إضافة إلى أنهم لم يمتلكوا مقوّمات الدولة، ويتبيّن ذلك بالمقارنة السريعة بين قوّة النظام السوري وتلاشي السلطة التي امتلكتها "داعش" حيث ما زال وجود النظام مستمرًا على الرغم من الحرب المستمرة في سوريّة منذ ثمانِ سنوات بينما زالت دولة "البغدادي" بعدما دُمّرت المدن التي سيطر عليها.

السلفيّة والسياسة، رفض الحزبيّة ودعوات الجهاد واعتزال الفتنة

يرى أبو أنس في ركوب السياسة خطرًا على الدين، ولذا يرفض الدخول فيها، لما تؤدّي إليه من تحزُّباتٍ وضياع للحقّ بين المتحزبين جرّاء على ذلك، من هنا فإنه يرفض الانضمام إلى الحركات السياسيّة كالإخوان المسلمين، بل يتعدّى إلى تصريحه بأنها متلوّنة تسعى لمكاسبها الشخصية دون أن تلتزم بالإسلام، ويمثّل لذلك بحكم الإخوان في مصر في حقبة الرئيس محمد مرسي الذي جاء عن طريق صناديق الاقتراع، فكيف يصحّ العمل السياسيّ الإسلاميّ وتهجين الديمقراطيّة لتوصلهم إلى السلطة واعتبارها من مقاصد الإسلام لهذا الهدف لا غير، كما يأخذ عليهم ترديدهم شعارات "الإسلام هو الحلّ" بينما لم يطبّقوا من أحكام الإسلام شيئًا حين آلت السلطة إليهم فساروا على إقرار دستور علمانيّ ودولة مدنيّة وهذا بعيد عن شرع الله –برأيه-.

من يمثّل السلفيّة الحقّة في سوريّة؟

لا أحد، فالكلّ يدّعي الاقتداء بالسلفيّة بينما لا أحد يلتزم بتعاليم السلف، وإنما يسعون خلف مصالحهم، ولذا نرى الاقتتال الدائم بين مدّعي السلفيّة والجهاد في سوريّة، ولو كان "**جهادهم حقًّا لاتّبعتهم مجاهدًا معهم**".

في هذا الإطار يعلن الشيخ موقفه من الثورة والفصائل الجهاديّة بأنها واقعة في الفتنة التي تحدّث عنها النبيُّ صلى الله عليه وسلم في أحاديث ومشاهد آخر الزمان، ولذا فإنه يقف منها على الحيادِ فلا يملك أن يقول عنهم –كهيئة تحرير الشام- شيئًا، بل يدعو لهم بالتوفيق، ويدعو الناس إلى طاعتهم في الأمور الطيّبة التي يقررونها، كإغلاق المحالّ التجاريّة في أوقات الصلاة، ونشر الحجاب ولبس الجلباب، فإنّ هذه الدعوات من صميم تعاليم الدين الإسلامي وأوامره.

وعلى الرغم من ذلك فقد رفض الشيخ التعليق على موقف الهيئة والفصائل الجهادية من النظام وقتالها المباشر له، فآثر وصف ذلك بالفتنة التي يجب على المرء إمساك لسانه فيها، أخذًا بحديث النبي صلى الله عليه وسلّم: "أمسك عليك لسانكَ، وليسعك بيتُك"

السلفيّة والمستقبل، حديث البَدء والختام

---

[81] [الرعد:11]

[82] [النور: 55]

في إطار حديثه عن معنى السلفيّة ذكر الشيخ أن الأحداث التي جرت بعد "الثورة" دفعت الناس إلى احترام السلفيّة وانتشار الدعوة إليها وكتب علمائها على نحو لم يكن متاحًا من قبل، إلا أنّ الممارسات التي قامت بها فصائل "السلفيّة الجهادية" باسم الإسلام نفّرت الناس منهم إلا أنّها لم تنفّرهم من المبادئ التي تقوم عليها كالتثبت من الأحاديث والدعوة لنبذ البدع وترك الخرافات وعززت من احترام فهم السلف في الآيات والنصوص الشرعيّة، ولذا فإنه يرى أنها ستنتشر على نطاق أوسع في المستقبل فهي "**دعوة الأنبياء والرسل والسلف الصالح**"، كما يرى أن علماءَ سوريّة ومتصوّفيها ومشايخها بالإضافة إلى سلطة حزب البعث كانوا السبب الأهم في حصرها ومنع انتشارها قبل الثورة.

في هذا السياق يدعو الشيخ طلّاب العلم الشرعي إلى التفرُّغ لخدمة دين الله والعلوم الشرعيّة تحصيلاً وتبليغًا، حيث لا يعلو كعبُ المرء إلا باتباعه ميراث النبي صلى الله عليه وسلّم، وإنّ أعظم ما ورّثه –بنصّ الأحاديث- هو العلم الوارد عن رسول الله والأنبياء السابقين، ويزيد من لزوم هذا الأمر أن الناس في الشتات والنزوح والمهجر في حاجة مسيسة لفتاوى طلّاب العلم الذين يجيبونهم عن تساؤلاتهم في المواقف التي يتعرّضون لها، حيث خلت الساحة من طلاب العلم المُجدّين الذين يهتمّون بذلك، ويشير إلى إدارته مجموعة على برنامج "واتساب" تنهال عليه الأسئلة فيها من أطراف وجهات متعددة حيث يخصص لها ساعتان يوميًّا للإجابة على تساؤلات الناس الدينية والفقهية، كما يقضي وقتًا طويلاً في بحث الموضوعات الشرعية المستجدّة ودراستها بشكل شرعيٍّ مؤصَّلٍ، ويرى أنّ هذا الأمر خير ما يمكن له القيام به في هذا الزمان المتلاطم بالفتن.

2 .2: سلفيّة الاعتقاد والإيمان

يمثِّل النموذج القادم معلمًا مهمًّا من تضاريس الخارطة السلفية في سورية، يمثلها طالب علم شرعي متخصص في علم الكلام والمذاهب العقائدية في التاريخ الإسلامي، حيث يقدّم تعريفًا مختصرًا وتمييزًا دقيقًا لـ "السلفيّة" حيث هي مذهب عقدي بناه أهل الأثر أو أهل الحديث في القرون الأولى من الإسلام بهدف الإيمان بالله كما وصف نفسه في النصوص القرآنية وما صحّ عنه في الأحاديث النبويّة، أما السياسة فلكلٍّ زمان اجتهاده وليس علينا الالتزام بأطروحات الجهاديين، فهي من أبواب الفقه لا العقيدة.

ع ل م[83] من مواليد 1987، نشأ وترعرع في إحدى قرى منطقة القامشلي التابعة لمحافظة الحسكة السورية، درس في الثانوية العامة في قريته ثم انتسب إلى كلية الشريعة في جامعة دمشق عام 2005- 2006 واستمرّ حتى نال درجة الماجستير في العقائد والأديان، وأتبع ذلك بإصدار عدة دراسات وتحقيقات لبعض الكتب التراثية في الحديث والعقائد، كما عُرِف عنه التزامه الفكريّ السلفيّ إلّا أنّ مفهومه للسلفيّة يختلف عن المفهوم العام الوارد في ثنايا هذه الدراسة.

السلفيّة، منهج عقَديٌّ وفقهيٌّ لا مذهب فكريّ

يرى ع. م أنه ما من تعريف واقعيّ للسلفيّة، وعلى الرغم من تفضيل أبي عمر عدم تداول مصطلح السلفية نظرً للخلل المنهجي الذي يكتنفه في تحديد النوع المقصود كالسلفية الجهادية أو العلميّة أو التقليدية أو الحركية أو غيرها، إلا أنّه يبذل محاولته الخاصّة في وصْفِ توجّهه السلفيّ، معرّفًا إياه بأنه تمييز عقَدِيٌّ لرافضي مذهب التأويل والتفويض على حدٍّ سواء، كما أنّه تمييز فقهيٌّ لرافضي التمذهب بأحد المذاهب التقليديّة المعروفة وإنما يكتفى بالاجتهاد والوصول إلى الحكم عبر الدليل والترجيح، ومن ثمّ فإنه يصف نفسه بأنه يقتدي بمذهب

[83] كان "ع. م" زميلاً للباحث في المرحلة الجامعية، وقد اعتقل لدى النظام السوري وأطلق سراحه أخيرًا، مما أوجب حجب اسمه أمنيًّا.

أهل الأثر أو أهل الحديث في العقيدة حيث يتميزون عمّن سواهم بإثبات الصفات الخبرية والفعليّة دون تفويض أو تأويلٍ بينما ينتمي إلى المذهب الشافعي في التقليد الفقهي.

بدأت ميول ع. م إلى السلفية في سنيّ 2004- 2005 على وجه التقريب وذلك من خلال مشاهداته لإصدارات الجهاديين الذين يواجهون الروس في الشيشان والأمريكان في أفغانستان والعراق، وذلك من باب التعاطف مع قضايا المسلمين لا التعمّق الفكريّ في أطروحاتهم، وعلى الرغم من الشهرة والسطوة التي نالتها الماكينة الإعلامية للتنظيمات الجهادية إلا أن منطقته لم تتأثر بالمد السلفي التقليدي، حيث تعدّ معقلاً من معاقل التصوّف التقليدي[84] إضافة إلى كون الأئمة والشيوخ فيها من خريجي الحلقات الصوفية أو تابعين لوزارة الأوقاف السورية، إضافة إلى كون منطقتهم مهملة من الناحية الدينيّة مما يفسّر سبب انتشار الجهل "الديني" فيها إضافة إلى إهمالها خدميًّا ممّا دفع أغلب أهلها للانتقال إلى المدن الكبرى كدمشق للعمل فيها.

مثّلت مرحلة الجامعة منعطفًا جديدًا لـ ع. م. حيث بدأ بالاحتكاك الفعلي مع المنتسبين إلى المدارس الفكرية المختلفة، فبدأ بالبحث والقراءة المعمّقة، مما أدى به إلى الاقتناع بمذهب أهل الحديث في فهم آيات الصفات الخبرية والفعلية، وكان اطلاعه على أغلب كتب ابن تيمية داعمًا كبيرًا على استقراره في توجُّهه هذا، إضافة إلى تأثّره بمنهج الشيخ ابن عثيمين في المناقشة، حيث يصفه بأنه من معتدلي السلفيّة وأهمّ العلماء فيها في الزمن المعاصر.

الثورة، حق مشروع أم خروج باطل

يرفض ع.م وصف الثورات بأنها خروج على الحاكم من منطلَقَين: أولهما عدم شرعيّة الحكم الذي يقومون به، فهو حكم غير انتخابي في مجمله، إضافة إلى كونه حكمًا فاسدًا يستهلك مقدّرات الشعوب دون إفادتها أو النهضة بها، ولذا فإن إزالة هذه الأنظمة حق إنسانيٌ قبل أن يكون دينيًّا، أما المنطلق الثاني: فهو تأصيل الإباحة في الأشياء، خاصة إذا عضدت بالأدلة التي تأمر بإزالة المنكر وتغييره[85]، ولذا فإن الطريقة الشرعية لتغيير الحكّام تكون بثورة الشعوب عليهم لا عبر حكم التغلّب والانقلاب الذي ساد الفقه الإسلاميّ دهرًا من الزمن.

الجهاد والسلفيّة وقفة عند المسمّى

يرى أبو عمر الجهاد مفهومًا واسعًا، ولذا فإنه يرجّح المعنى اللغوي المرتبط بالتقرب إلى الله، فهو بذل الجهد في سبيل الوصل إلى طاعة الله، ولمّا كانت السلفيّة تحصر الجهاد في سبيل إنشاء الدولة الإسلامية وما يلي ذلك من لوازم تستدعي تكفير الحكّام والدعوة لقتالهم ورفع رايات معيّنة وفتاوى مخصصة، فإنه وقف ضد ذلك، وقد أعلن عن ذلك أثناء وجود جبهة النصرة في منطقتهم في عام 2013 حيث قتل شرعيهم في المنطقة "أبو عبد الرحمن المصري" فما كان من مسؤولي الجبهة المنتمين إلى منطقته إلا أن جاؤوا إليه طالبين منه تولي مسؤولية المكتب الشرعي لديهم إلا أنه اشترط عليهم رفع علم الثورة وإنزال راية العقاب، مبررا ذلك بأن الراية الشرعية هي ما يختاره الناس لا ما تفرضه التنظيمات بأي حجة كانت.

يفيض ع. م. في ذكر مآخذه على التنظيمات المختلفة كجند الأقصى وجبهة النصرة بمسمياتها المختلفة وتنظيم الدولة، كالتكفير واستسهال القتل على الظن أو بالتأويل أو الشبهة، إضافة إلى جهلهم الشديد في أحكام الفقه وضيق أفقهم السياسي وغلوّهم اللامتناهي في كثير من الأمور الهيّنة إضافة لعولمتهم الصراع واستهدافهم المدنيين في الدول الغربية واستهدافهم الناس بعمليات انتحارية، إلا أنه يؤكد على أن نجاح داعش كان ببنائها

---

[84] تنتشر فيها الطريقة النقشبندية الخزنوية.

[85] من جملة ما صرّح به في هذا المقام قوله: لنفترض أن الرؤساء أنبياء ورفض الناس الإيمان بهم، أيحق لهم البقاء فوق رؤوسهم أم أن الأمر يكون بالهجرة وتركهم، فما بال مدعي السلفيّة يتمسكون بالحكام على الرغم من فسادهم وظلمهم الشديد.

هيكلاً شبيه بهيكل الدولة، إضافة إلى استغلالها تأثير الإعلام في مناطق سيطرتها لتجنيد الناس وإقناعهم برؤيتها، فكانت عمليّة منظمةً، دفعت إلى تغلغل فكرها في عقول كثير من الناس القاطنين تحت سيطرتها، كما يشيد بالمرونة التي تبديها هيئة تحرير الشام في الآونة الأخيرة، على الرغم من كونها متأخرة للغاية.

الدولة والشريعة، علاقة تناقض أم تكامل

ليس في الإسلام ما يحرّم فحوى الديمقراطية، هذا ما يراه أبو عمر إثر بحثه المعمق، كما يرى التصويت على الدستور أمرًا طبيعيًّا مع التنويه إلى وجوب الإشارة إلى مصدر التشريع ودين الدولة فيه، وهي الإسلام والفقه الإسلامي، خاصة أن دولة مثل سورية يقطنها قرابة 80% يحق لشعبها إثبات هويتهم في الدستور المعرف لهوية دولتهم.

وعلى الرغم من الشبهات التي تثار حول الحكم الإسلامي إلا أنه يرى الدولة المعاصرة التي تحترم حقوق الإنسان ومقاصد الشريعة التي تسعى للحفاظ على الإنسان وحريته ونيله حقوقه بالعدل أمرًا مكمّلًا لبعضهما البعض، ولو أنّ الانتخابات أفضت إلى وصول تيار علماني لرئاسة الدولة فيجب التسليم بهم والعمل على تعزيز الجبهة الداخلية لنيل الأصوات التي تؤهل الإسلاميين إلى الوصول للحكم لاحقًا.

السلفيّة مستقبلًا بين الغلوّ والاندثار

على الرغم من الصفات التي التصقت بالسلفية في سورية إلا أنّه يرى أن النموذج القابل للانتشار على نحو واسع، هو النموذج العلمي، حيث يعتنق المرء قناعته بالمذهب السلفي في العقائد والفقه، ثم يعمل على نشر العلم والتراث برحابته الواسعة دون التعصّب لمدرسة أو منهج، ويؤكّد على أن السلفية العلميّة تنتشر الآن في أوساط الشباب وطلاب العلم بعد الثورة، على الرغم من أنها كانت ضعيفة الانتشار قبيل الثورة، ويردّ ذلك إلى ازدياد الوعي عند الشباب المتديّن، وعلى الرغم من أن أغلب الشباب حملوا السلاح تحت راية السلفية "المحلية والعالميّة" إلا أن ذلك لا يعني اقتناعهم بمنهجها العنيف وغلوّها، وإنما اندفعوا إلى ذلك تحت شعار ردّ الظلم ومحاربة النظام، ومما عزز ذلك مقدار الفساد الذي ظهر على يد كتائب كثيرة ممن انتسب إلى الجيش الحر في عدة مناطق وأزمنة.

2 .3: الجهاد مقدّمة لتطبيق الشريعة

في قابل الأسطر سيقف القارئ عند نموذج يجمع بين النموذجين السابقين، حيث تمثل عقيدة أهل الحديث لديه "صفوة الإيمان" إضافة إلى أنّ الاقتداء بتصرفات النبي وأفعاله وفهم السلف الصالح للنصوص ركيزة أساسية في حياته، ويضيف على النموذجين السابقين قناعته المطلق بضرورة الجهاد لإقامة دولة الإسلام التي هي دولة "الخلافة" مما يدفعه نحو توسّع كبير في التكفير ليحافظ على اتساقيّة اختياراته الإيمانيّة.

الأنصاريُّ المهاجر، هكذا يصف أبو الدرداء[86] نفسه، فهو ابن أسرة تنتسب إلى النبيّ صلى الله عليه وسلم، كما أن خاله أحد الشيوخ المشهورين في علم القراءات القرآنية إضافة إلى أن عمّه خطيب شهيرٌ في حلب، علاوة على أنه صاحب مالٍ وحظوة بين أقاربه ومجتمعه والحي الذي كان يقطنه من حلب.

أبو الدرداء من مواليد 1980 أنهى دراسته الجامعية في حلب ضمن تخصّص الهندسة المدنيّة، ثم انتقل إلى العمل المتنقّل بين المملكة العربية السعودية والإمارات العربية المتحدة وقطر والكويت، في إطار عمله مع إحدى الشركات الهندسية هناك.

---

[86] لم يقبل أن يشار إليه باسمه الصريح، وجرت المقابلة معه في اسطنبول بتاريخ 6- 4- 2019 في مكان عام.

تأثّر أبو الدرداء بالفكر السلفيّ التقليديّ المنتشر في السعودية كما كان يُجِلّ جهود هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في تطبيق الإسلام وتوعية الناس بكيفية الالتزام به، مما يفسّر احترامه القديم للحسبة التي كانت تسير في الأسواق لتراقب "تطبيق تعاليم الله" هناك، فكان يرجو أن يرى جهازاً شبيهاً بها في سوريّة[87]، كما كان يدافع عن منهج السلف في العقيدة معتبرًا إياه المنهج الصحيح وما سواه ضلال و"إلحاد"، وعلى الرغم من كون أبي الدرداء رجل قليل الثقافة في العلوم الشرعيّة، إلا أنه سرعان ما بدأ الاطلاع على كتب الشيخ محمد بن عبد الوهاب، والاستماع لدروس ابن عثيمين العقدية بغية مناقشة طلاب العلم المخالفين له، وليقنع من حوله بموقفه دون أن يترك لهم مجال "الإفحام" أو "الانسحاب" إلا بعد "مفاصلة الحق والباطل".

العبور نحو فكر الجهاد

نحت الأمورُ بأبي الدرداء نحوًا مختلفاً بعد بروز نجم محمود قول آغاسي في حلب أبي القعقاع في حلب عام 2001، حيث كان خطيبًا مفوّهًا ينافح عن الدعوات إلى تحكيم شرع الله وإقامة الجهاد لمواجهة الغرب الكافر، وعلى الرغم من كون ذلك تحت سمع النظام وبصره فقد انتشرت معسكراته التدريبية والمخيمات الدعوية التي يقيمها في الأحياء الشعبية كحي السكري والصاخور والصالحين ومساكن هنانو -ما يمكن وصفه بالحزام الفقير المحيط بالأحياء القديمة- بالتوازي مع انتشار خطبه عبر توزيع أشرطة مسجلة لها وكذلك الأقراص المدمجة.

جنّد أبو الدرداء نفسه تحت إمرة "أبي القعقاع" فبات ملازماً لمخيماته ودوراته التعليمية، حتى بلغ به الحال أن أرسله إلى العراق أميرًا على مجموعة من بعض الشباب الذين جنّدهم عام 2004 فتعرّف هناك على تنظيم القاعدة عن قرب، إلا أن إقامته لم تطل فما لبث أن عاد بعد 3 شهور من مغادرته.

اعتزل أبو القعقاع الخطابة أواخر عام 2005 وغادر إلى دمشق، وههنا بدأت أجهزة الاستخبارات السورية باعتقال أغلب من كان حوله من الشباب والسلفيين، إلا أن أبو الدرداء دفع مبالغ طائلة "لحذف اسمه" من القائمة، ليغادر القطر حينها إلى السعودية مرة أخرى، حيث استمرّ هناك إلى بدء العمل المسلّح في سوريّة، حيث عاد إليها عبر تركيّا.

يدافع أبو الدرداء عن أبي القعقاع بعد اعتزاله الكلام في موضوع الجهاد ويرى أنه "انحاز" إلى جانب يستطيع الإفادة فيه أكثر، وهو العمل الأكاديميّ وتوعية الناس في نبذ الخرافات وتصحيح المفاهيم التي يعتنقونها، فيقول: "كان على حق في طَرَفَيْ دعوته، فدعا إلى الجهاد حين استطاع ثم دعا إلى تصحيح الفكر حين رأى ذلك أجدى" منوّهًا إلى أن ذلك كله كان بلا خوف من النظام أو هيبة منه، الأمرُ الذي دفع النظام إلى اغتياله بهدف إيقاف تأثيره قبل أن يتغلغل مؤيدوه في أجهزة الدولة السورية.

الجهاد طريق استمرار الدعوة

انضمّ أبو الدرداء إلى جبهة النصرة مع بدء تشكيل خلاياها في حلب سنة 2011، وصار نائبًا لرئيس مجموعته، وخضع لدورات مكثّفة في العقيدة والفقه على يد أبي حفصٍ القاضي[88]، إلا أنه سرعان ما انتقل إلى داعش حين أعلنت عن تنظيم "دولة الإسلام في العراق والشام" مبشرًا بقرب إعلان الخلافة، الأمر الذي تحقق لاحقًا، فشارك مقاتلاً في معارك التنظيم في عدة مواقع، إلا أن اقتتال الفصائل مع التنظيم دفعه للتراجع ثم الانسحاب، معلنًا أن هذا الاقتتال فتنة يراد بها إيقاد حرب مهلكة بين جناحي الجهاد في سوريّة "الدولة وجبهة النصرة".

---

[87] كان أحد الأشخاص الذين عملوا في الحسبة في حلب تحت إدارة "داعش"

[88] سيأتي لقاء معه في فصل قادم.

خرج أبو الدرداء من سورية إلى تركيا حيث استقر مع أسرته في مدينة إزمير، ليهاجر سباحةً بعد ذلك إلى أقرب جزيرة يونانية ثم ينطلق في رحلة طويلة إلى ألمانيا، انتهت به في ميونخ حيث خضع لدورةٍ لتعلّم اللغة الألمانية، إلا أنه عاد إلى بعد 3 سنوات من مقامه هناك، حيث ما زالت عائلته في تركيا.

يرى أبو الدرداء أنّ هدف الإسلام في الحياة نوعان: تطبيقُه وتبليغه، وقد خسر المسلمون تطبيقه فلمَ يخسرون تبليغه؟ إلا أنه حين توجّه إلى ألمانيا وجد أنّ تبليغ الإسلام هناك أمر بالغ الصعوبة وأن أكثر من يقف في وجه الداعية هم المسلمون من المناهج المختلفة، حيث يقف الصوفي في وجه السلفي والشيعي في وجه السني والعربي في وجه المسلم من قومية أخرى، إضافة إلى انتشار مراكز الجماعات السياسية هناك كالإخوان، ومما يزيد من صعوبة التبليغ والدعوة برأيه، تجذر نظريّات الإلحاد والعلمانية وكره الإسلام في نفوس الناس إلا ما رحم الله.

قرر أبو الدرداء العودة إلى سوريّة، ويعد العدّة للانتقال إلى إدلب قريبا مع أسرته وأولاده، راجيًا أن يستكمل ما وصفها بمسيرة الجهاد "بعد أن توقّف عنها خوفاً من قتل مسلمٍ بلا حق"، حيث يقول: "إن معركتنا مع العالم الآن ليست معركة نظام وثورة وإنما معركة إيمان وكفر، والفرار منها تحت أيّ مسمّىً من الكبائر التي تستوجب الخلود في نار جهنم يوم القيامة".

دار الإسلام ودار الكفر

الأمور واضحة للغاية عند أبي الدرداء، فدار الجهاد دار إسلام، ودار الطاغوت دار شبيهة بدار الكفر إذا أُعلنت فيها شعائر الإسلام كصلاة الجماعة وجمع الزكاة وخطبة الجمعة وصوم رمضان، أما دول الغرب فدار كفرٍ كلّها، وأيُّما دولة اشتركت في حرب المسلمين فهي دار حربٍ يحقُّ للمسلمين القيام بعمليّاتٍ فيها لردع حكّامها عن الاشتراك في قتال المسلمين، وحيثما كان الجهاد فأميره الحاكم الذي تجب طاعته، وعليه فلا قناعة عنده بالدولة المدنية أو الوطنية والقطرية، بل إن محض ذكر كلمة مثل "الانتخابات، الدستور، الثورة" كافية لوصف قائلها بالكفر إن كان يميل للقبول بها أو المناقشة فيها، حيث إن هذه المفاهيم واضحة في كفرها ومناقضتها لحاكمية الله –حسب تعبيره-.

ينافح أبو الدرداء عن الطريقة التي أعلنت بها الدولة الإسلامية الخلافة، ويرى أن الدولة طبقت الشريعة بحذافيرها، إذ لم تخرج في ذلك عن خطوات النبي صلى الله عليه وسلم في بناء الدولة قيد أنملة، ويستذكر في هذا السياق أن المساحة التي سيطرت عليها الدولة قبل إعلان الخلافة أكبر من مساحة المدينة المنوّرة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وجند الدولة أكثر عددًا من جند النبي حينها، فإن كان دولة الخلافة باطلة فدولة النبي –بحسب هذا المقياس- باطلة بلا جدال.

يرنو أبو الدرداء إلى عودة الخلافة مرة أخرى، فيقول أدين ببيعتي للبغدادي أميرًا للمؤمنين والأرض التي يكونون فيها هي دار الإسلام، إلا أن عودتي لإدلب لا تعني رفضي لحكم الهيئة، فلعل الله يعيد تأليف القلوب وتتّحد الهيئة والدولة في خندق واحد وإمارة واحدة!.

كل ما في الإسلام جهاد، كل ما في الغرب كفر

يختصر أبو الدرداء موقفه من الجهاد بهذه الكلمة، ويختصر بذلك أيضًا موقفه من الغرب بأن كل ما فيه أو ما يأتي عنه كفر مركّب، لأنه يعمي قلوب المسلمين بمسمَّيَاتٍ برّاقة، بينما يجب على المسلمين أن لا ينخدعوا بدعاوى التقدُّم والتطوُّر في الغرب، فهم كالأنعام أو أضلّ –برأيه- فأي قيمة لإعلاء الشذوذ الجنسي وتزاوجهم وأيّ قيمة في العريِ والزنا، وأي قيمةٍ في الإلحاد وعقوق الوالدين وتفكُّك الأسرة وحياة التيه التي يحيونها، بل إنّ

سبب ضعف المسلمين الأوّل –برأيه- آتٍ من هجرهم دينهم واتباعهم الغرب في أقواله وكفره، فكيف ينصرنا الله ونحن نكفر به دون أن نعي ذلك؟

إن الطريق الوحيد لتعود قوّة المسلمين تكون بتطبيق الشريعة "فكرًا" و"حدودًا" و"اقتصادًا" و"عباداتٍ" واتباع النبي في أقواله وأفعاله وأخلاقه، واتباع السلف الصالح في فهمهم لسنته وشرعه، وهذا أوّل الجهاد قبل حمل السلاح ومقاتلة الطغاة، وما سوى ذلك سرابٌ لا يروي الظمآن!

3.3: خلاصة واستنتاج

على الرغم من التباين في التجارب المتقدمة إلا أنها تحوي خطوطاً مشتركة فيما بينها مع افتراقها –أيضًا- عن بعضها في أمور أخرى، فمفهوم السلفية التي مثلها أبو أنس لا تختلف عن مفهومها عند أبي الدرداء، أما التعريف الإجرائي الذي قدّمه أ. ع. م فهو محاولة "تقييديّة" لتفريق السلفيّ الاعتقاديّ عن أنواع السلفيّة الأخرى.

تتفرق بنا الخطوط في موضوع الثورات والسياسة، فحين يرفض أبو أنس وأبو الدرداء المظاهرات فإنهما ينطلقان بذلك من رفض اتباع الوسائل "المدنيّة" للتغيير، فهي –لديهم- من الوسائل الغربية التي لا تمت إلى الإسلام بصلة، إلا أن التغيير يكون من النفس عند أبي أنس، في حين يقابله أبو الدرداء بأن التغيير يكون بالقناعة بأن الحكام طواغيت يجب إزالتهم، وتتسق الأمور لديه إثر ذلك بحسب متوالية الجهاديين المعروفة "الولاء والبراء، وحاكمية الله المطلقة، ودار الإسلام والكفر، الجهاد طريق دار الإسلام، الطاغوت يزال بالقوة"، في حين أن أبا أنس يتوقف عند نقطة الخروج على الحاكم فلا يقبل تجاوزها حرصًا على دماء المسلمين وصبرًا على الواقع وبحثًا عن أداء سنة رسول الله في الصبر حتى يأتي الله بأمره.

يختلف أبو عمر عن كليهما بنظرته المختلفة، فلا الحكم إسلاميٌّ ليمنع الخروج عليه، ولا الثورة خروج على الحاكم بحد ذاتها، بل هي مطالبة بحقٍ لا ترفضه الشريعة التي لم تحدد شكلاً سياسيًّا للدولة، فما يأتي من اجتهاد البشر دون أن يناقض أصلاً من أصولها فلا حرج بالأخذ فيه.

من خلال هذه النماذج التي تجتمع على قواسم مشتركة تبرز أهميّة "التعلُّم" الشرعيّ حجرَ أساس بناء الفكرة والدفاع عنها، فالعلم الشرعي، وسيلة لمعرفة "العقيدة والدفاع عنها" و"طريق لالتزام سنّة النبي صلى الله عليه وسلم وفهم السلف الصالح له" وهو بحدّ ذاته مكانة فكريّة واجتماعيّة ودينيّة في المواقع المحيطة بالشخص كالأسرة، والحي، والجماعة، والمنطقة، والخليّة.. إلخ، وإن لم يتقصّد صاحب التعلّم البحثَ عن هذه المكانة أصلاً، فنرى أبا الدرداء مثلاً لصيقًا بأبي القعقاع قبل انقلابه، وكذا نراه لصيقًا بالجهاديين وصاحب مكانة لديهم في الحسبة والقضاء كونه طالب علمٍ دؤوب الاجتهاد.

طلب العلم في الجماعات السلفيّة شديدُ الأهمّيّة فهو اعتناء مباشر بمصدر الحياة "الفكرية" والدينية التي يدور حولها "المسلم السلفيّ" –إن صحّت التسمية- وذلك لا يتحقق إلا بالبحث المكثّف عن "المعاني" الثاوية خلف الآيات، ومعرفة أقوال شارحيها من السلف -كما تقدّم- وصحابة النبيّ وتابعيهم، وكذا لا يمكن الوصول إلى دقة الأحكام إلا بالتبحُّر في الأحاديث ومصادرها وكيفيّة معرفة الصحيح والضعيف منها، فيكون طالب العلم في الأوساط السلفيّة ذا هويّة مركّبةٍ فهو المبلّغ والمتلقّي والحامي لدين الله في آن معًا.

وهذا يقودنا إلى بحث مسألة "الظاهرية" والجمود عند النصوص التي يتهم بها "السلفيّون" حيث تتمثّل ظاهرة تقديس النصوص والالتزام بمنطوقه أهمّيّة متقدمة على قضيّة التأويل والبحث العقلي، فإن مردّ ذلك مرتبط بقضية النقاء الديني والالتزام المطلق التي يبحث عنها "المسلم السلفي" وهو ما نجده لدى "سلفيّي" المذاهب

كلّها، فالالتزام بالدين "كما أُنزِل" هدفٌ في حدّ ذاته، وذلك يتطلب التمحور حول "الواقع والمفهوم الذي جاء به ودُعي بواسطته إليه" وقد يتمثّل هذا الأمر بمستويات عدة، كالالتزام الفكري (العقيدة والفقه) والحياتي (الملبس والمأكل والمشرب وطريقة الكلام والخطاب) والجهادي (حلم الخلافة والفتح).

الفصل الثالث: مسارات قلقة "السلفية والبحث عن البديل"

قاد تصاعد المواجهة بين نظام الأسد والفصائل المسلّحة بروزًا قويًّا لتيارات السلفية الجهادية التي كان عمادها في المجمل قائمًا على أفكار مراجع الجهاديين في مرحلته الثالثة، لتؤدي إثر ذلك إلى تطوّر لاحقٍ صبّ في دعم التيار الجهادي عموماً وهو إعلان الخلافة وإقامة "دولة الإسلام" على رقعة شاسعة من أرض العراق وسورية، إلا أن ما يهم ههنا –وهو مقصد الدراسة- رصد المواقف التي أدتها الحركات السلفية أو أشخاصها في سبيل تعريف مشروعها.

أدى العمل العسكري "الفصائلي" إلى التدرّج في التطور من سرايا إلى كتائب فألوية فحركات ثم جهات كـ"الجبهة الإسلامية السورية، الجبهة الإسلامية الموحّدة، جبهة تحرير سوريا، حركة الفجر الإسلامية، حركة أحرار الشام الإسلامية، جيش الإسلام، وقد ترافق ذلك مع تطوّر الخطاب الإيديولوجي لهذه الفصائل ليصل إلى تبنّي برنامج يتحدث عن نظام سياسي منبثق عن دولة إسلامية إضافة إلى نزوع فصائل أخرى إلى إقامة الخلافة أو الإمارة الإسلامية بهدف تطبيق الشريعة.

يمكن اعتبار "الجبهة الإسلامية السورية" مثالاً نموذجياً للتيار السلفي الجهادي السوري ولخياراته الفكرية والسياسية والاجتماعية، فالجبهة السابقة والمكوّنة من أحد عشر فصيلاً عمادها أحرار الشام وحركة الفجر الإسلامية العاملة في مدينة حلب وحولها وكتائب أنصار الشام ولواء الحق وفصائل أخرى نشرت وثيقة اندماجها في 17/1/ 2012 التي تحوي شرحاً مستفيضاً لأهدافها السياسية والاجتماعية بعد الإطاحة بالنظام بالإضافة إلى منطلقاتها الفكرية، وذلك ضمن النقاط الرئيسة الآتية: "الإسلام دين الدولة والشريعة الإسلامية المصدر الوحيد للتشريع، إضافة إلى تمكين الإسلام في المجتمع، وذلك باتخاذ القرارات وفقاً لمبادئ الشورى وفي ضوء أحكام الشريعة الإسلامية. وإعادة بناء سوريا على أساس الوحدة والشفافية، ومحاربة الفساد والاستغلال وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية، رفض مشاركة المرأة الرجل في ميادين العمل الخاصة به إضافة إلى رفض الاختلاط وعدم القبول بالمفاهيم الغربية المتعلقة بحقوق المرأة، معاملة غير المسلمين بالإنصاف والعدل، ورفض التبشير بين المسلمين، وتنفيذ هذا البرنامج بشكل تدريجي"[89]، وعلى الرغم من تبشير الجماعات الإسلامية المحليّة بأن هذا البرنامج سيحل محلّ المشاريع التنظيمية "المعولَمة" سواء من حيث الخطاب أو التنفيذ إلا أن العكس هو ما تحقق، كما استطاعت تنظيمات جهادية أخرى من ابتلاع الفصائل التنظيمية السلفية المحليّة التي اندفعت لمراجعة خطابها والتراجع عن الغلو الذي شاب مواقفها السابقة، كمراجعة أحرار الشام موقفها من علم الثورة وقبولها المتأخر بالتحاكم على أساس القانون الجنائي العربي الموحّد.

ستأخذنا النماذج المقبلة إلى قضيّة بالغة الأهمية في دراسة السلفية، وهي البحث عن الاعتدال الفكري في مواجهة السلفية الجهادية، وذلك بالتحول نحو السلفية الحركية أو الاقتراب من الوعي السياسي لجماعة الإخوان المسلمين، أو الاكتفاء بالتعاطف مع السلفية الجهادية دون الاقتناع بأفكارها وسلوكياتها المرفوضة في المجتمع السوري عموماً

[89] وثيقة الجبهة الإسلامية مشروع أمة، ينظر الرابط الآتي: http://cutt.us/wjWjA

1.3: السلفية الحركيّة في مواجهة السلفيّة الجهاديّة

تأخذنا المقابلة الآتية إلى نموذج سلفيّ أقرب إلى المدرسة الحركيّة من التقليدية، حيث تعلو قيمة الوطن عنده على دعوات التنظيمات الجهادية بمختلف تشكيلاتها، حتى وصل به الحال إلى إعلانه التعبئة والتحضر للمفاصلة الصفرية –ذات يوم- في سبيل مواجهة تلك التنظيمات في منطقة ريف حمص الشمالي، كما يرنو إلى تحقيق إرساء مفهوم جديد للدولة يجمع بين تحقيق المقاصد الشرعية وبين منجزات العقول البشرية في نظريات الحكم والسياسة دون إفراط أو تفريط.

سنرمز لهذا الشخص في هذه الخلاصة[90] باسم "أبي أمامة الأحمديّ". ولِد أبو أمامة في دولة الكويت عام 1987 لوالد يتيمٍ اشتغل في الرعي مدة طفولته، ثم انتسب للجيش الكويتي وتدرج في صفوفه متطوّعًا إلى أن نال رتبة الملازم، إلا أنه آثر الانسحاب من وظيفته مع غزو الرئيس العراقي صدام حسين للكويت والانتقال إلى سورية وما زال أكبر أولاده بعمر 3 سنوات.

استقرّت العائلة في قرية "تشرين" التابعة لمدينة الميادين حيث عانت لسنوات حتى استطاعت الحصول على قيدٍ يثبت جنسيتها السوريّة، وقد توزّعت اهتمامات الأسرة بين الهندسة والعلوم الشرعية، حيث درس أخوه الأصغر هندسة الطيران بغية الالتحاق في سلك الطيران المدني، إضافة لعدد من الإخوة الذين أكملوا دراساتهم الجامعية في تخصصات تطبيقية مختلفة، أما أبو أمامة فقد اختار التخصص في العلوم الشرعية فكان مستقرّه في كلية الشريعة في جامعة دمشق بدءًا من عام 2006 إلى 2010 وحين استقر به المقام في تركيا بعد انتقاله إليها أخيرًا ركّز جهوده على فهم أحوال تقلبات المفاهيم الدينية والفكرية بعيون سوسيولوجية، كما درس عدة دبلومات في حقول سياسية وفكرية متعددة، إضافة إلى انتسابه 2018 إلى جامعة تركيّةٍ بهدف دراسة علم الاجتماع دراسة تخصصيّة من الصفر –على حدّ تعبيره- إلى جانب عمله في التسويق التجاري.

وعلى الرغم من كون العائلة سنّيّة "النسب" والخلفية الاجتماعية إلا أن المنطقة التي استقرّت فيها كانت تجري فيها عملية تشييعٍ هادئة بحسب قوله، وقد انتسبت أعداد تجاوزت المئات من أبناء المنطقة إلى صفوف الميليشيات التي قاتلت تحت راية النظام على الرغم من إنشاء عدة كتائب انضوت تحت ألوية مختلف من الجيش الحر في بدايات مرحلة حمل السلاح أواخر عام 2011 إلى أواخر عام 2012 حيث بدأت الكتائب الجهادية بالظهور في المنطقة التي خضعت فيما بعدُ لسيطرة تنظيم الدولة، وقد انقلب نسبة كبيرة من أهلها إلى التشيّع الآن بعد إعادة السيطرة عليها من قبل النظام السوري إبّان تقهقر سيطرة تنظيم الدولة في المنطقة.

يثير في نقاش أبي أمامة تأكيده على ميل تلك المنطقة إلى المذهب الحنبلي بالتوارث عبر الأجيال الأمر الذي جعلها بيئة بعيدةً عن شعائر التصوّف الطُرُقيّ كإقامة الاحتفالات بذكرى مولد النبي صلى الله عليه وسلم وغير ذلك من الاحتفالات بالمناسبات الأخرى المختلفة كليلة الإسراء والمعراج وليلة النصف من شعبان وانتشار الانتماء لتيّارات السلفية المتعددة في بيئة تميل للدفاع عن التشيع في مواجهة مذاهب أهل السنّة!

السلفيَّةُ محطَّةً نحو التديُّن وتطرُّف الفكر

كان التزام أبو أمامة بالتديّن متأخرًا حيث علّمه صديق له سلفيُّ التوجُّه مبادئ "الطهارة" المطلوبة لأداء العبادات كالوضوء والغسل، فأركان الصلاة وكيفيّة أدائها، وذلك أثناء تحضيره لامتحانات الثانوية العامة عام 2005 -2006

---

[90] جرت المقابلة عبر الهاتف بمكالمة طويلة استمرت لثلاث ساعات تقريبا بتاريخ، 3/ 4/ 2019

استمرّ تأثُّر أبي أمامة بصاحبه وتعرّف إلى مجموعة من طلّاب العلم "السلفيّين" المتحفّزين إلى إحياء التراث العلمي لأعلامها كالإمام "ابن القيّم" وأستاذه ابن تيميّة والشيخ محمد عبد الوهّاب، فشكّلوا مجموعة –شبه منزليّة وسرّيّة- نَمَت إلى أن بلغت قرابة 30 شخصًا تدعو إلى فكر السلفية المقتبسة من تعاليم الشيخ محمد بن عبد الوهّاب إضافة إلى تداول كتبه وتداولها فيما بينهم جلَّ أوقاتهم، فقرؤوا على سبيل المثال كتاب التوحيد للشيخ محمد بن عبد الوهاب، وكتابي: اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، ومنهاج السنة للإمام ابن تيميّة.

لم يكُن أفراد هذه المجموعة من متخصصي العلوم الشرعية سوى أبو أمامة وآخَرين معه، إلا أنّ التوجّه السلفيّ في هذه المجموعة لم يكن متجانسًا فانضمَّت عدّة شخصيّات منهم إلى جهة النصرة وصار أحدهم قاضيًا شرعيًّا –استطاع تنظيم الدولة القبض عليه وقتله لاحقًا- كما انضمّ بعضهم إلى تنظيم الدولة حين ظهر على ساحة الأحداث في سوريّة، في حين أنّ أبو أمامة لم يقبل الانضمام سوى لكتائب الجيش الحر، كما رفض بعضهم الوقوف ضد النظام في الدعوات للثورة عليه باعتباره حاكمًا شرعيًّا يحرم الخروج عليه، أو بدعوى خطأ التغيير عبر المظاهرات والحراك المسلّح، وآثروا التوجّه إلى مناطق سيطرة النظام أو الخروج من سوريّة دون إعلان انتقاده أو اتخاذ موقف استنكاريٍّ لأفعاله.

وعلى الرغم من تشابه أفكار هذه المجموعة في العبادات والعقائد إلّا أنّ جذور الشقاق كانت باديةً منذ بدايات الالتقاء والتشكّل، ففي حين كان بعضهم يفضّل مدارسة قضيّة الحاكميّة والوقوف في وجه الحاكم –الطاغوت- في حين أن بعضهم كان يفضّل التباحث في قضايا فقهية كالالتزام بالسنة في تقصير الثوب والإنكار على المنتسبين للتصوّف والمتشبّعين ببعض أفكاره "البدعية"، بينما توجّه اثنان منهم إلى التخصص العلميّ في "الحديث" دون الالتفات للموضوعات السياسيّة على وجه الخصوص.

عملت المجموعة في مرحلتها الأولى من التشكّل على صناعة حضور رمزيٍّ تعرَف به في أوساط القرى والناحية التي تنشط فيها، فكان لأغلبها حضور في الأعراس والتعازي ومناسبات عقد النكاح وغير ذلك من المناسبات التي يجتمع فيها تكتّل واضح، وقد كانت إحدى هذه التجمُّعات سببًا في اعتقال أبي أمامة الذي مال إلى السلفية الجهاديّة فكرًا ونشاطًا.

الجهاد سبيلاً لإقامة دولة الإسلام

احتكّ أبو أمامة إثر التزامه بالعالم السلَفيّ بأوجهه المختلفة العلمي منها والتقليدي والجهادي "افتراضيًّا" وإعلاميًّا، فكان حريصًا على الالتزام الكامل بكل ما في النصوص من تعاليم سواء من حيث إطلاق اللحية وحمل السواك وتقصير الثوب ومهاجمة معتنقي الأفكار غير المقبولة لدى عموم السلفية كالأشاعرة والماتريدية وتوزيع دروس الشيخ ابن باز والشيخ الألباني والكتيّبات الداعية لنشر الوهّابية، بالموازاة مع متابعته للإعلام السلفي النشط على قنوات وصال وصفا والقنوات الفضائية المصرية التي اشتهرت فيها وجوه بارزة كأبي إسحاق الحويني والشيخ محمد حسّان وغيرهما، إضافة إلى انخراطه في توزيع المنشورات والدعوات التي تكفّر الديمقراطية والأنظمة العلمانية، وذلك لقناعته بأن السلفية "كلٌّ لا يتجزّأ" ومن ثمّ نادى بين أصدقائه بإيمانه المطلَق بكفر الحكّام ووجوب مقاتلتهم لتطبيق الشريعة الإسلامية وذلك إيمانًا منه بأن الحاكميّة الإلهية فرض لا يمكن العيش بعزّة وتحررٌ دونه، ويضيف بأنه كان في تلك الآونة متابعًا شغفًا للإصدارات الجهادية لتنظيم القاعدة في العراق، كما تأثّر بشخصية أبي مصعب الزرقاوي الذي قتل مع بدايات توجهه نحو النشاط السلفي الديني والفكري فكان ضيفًا دائم الحضور في المنتديات الجهاديّة بأسماء متنوّعة، وقارئًا نهمًا لبيانات المقدسي وكتبه.

اعتقل أبو أمامة لرفضه مراسم التعزية الشهيرة في سورية كقراءة القرآن والفاتحة في إحدى الخيم حيث فعل ذلك لتكون ذريعة له للتكلّم ومن ثمّ توزيعه منشورات تكفّر حزب البعث والقائمين عليه فيها بحضور ملازمٍ في الأمن العسكري، ثم ما لبث الأمر أن تطوّر إلى ملاسنةٍ وصفه فيها بالكفر والخضوع للطاغوت، فما كان من الضابط إلا أن أرسل دوريّة إلى منزله فتعتقله وتبدأ رحلة طويلةٌ من الاعتقال استمرّت قرابة سنةٍ انتهت بدفع أموالٍ ورشاوى طائلة من قبل أسرته برئيس فرع الأمن العسكريّ لإخراجه من السجن.

انطلاقٌ نحو طريق ثالث

يحكي أبو أمامة عن بداياتِ لتغيُّر فكره الجهاديّ في المعتقَل؛ وذلك إثر احتكاكه مع مجموعة من المعتقلين السياسيين من أطياف تنظيميّة ودينيّة أخرى كما كان مكان احتجازه في سجن فرع الأمن العسكري في دير الزور نقطةً لتجميعِ المعتقلين الموزّعة أعمالهم بين جنايات التهريب والاغتصاب وإهانة رموز الدولة والانضمام للقاعدة، ممّا أتاح له التعرُّف إلى خليطٍ واسع من أفكار واسعةٍ كمبادئ حزب التحرير ورؤية تيّار السلفية الحركيّة في مفهوم الاستطاعة وضرورة قبول التعدديّة ورفض العنف لدى اللاعنفيين.

تعرّض أبو أمامة للتعذيب الشديد من قِبَل سجّانين من السنّة في حين أن المحققين من "العلويّين" كانوا يقدّمون له الطعام والماء ويساعدونه على الاستراحة وذلك بهدف لعب دور المحقق الطيب أمام المحقق السيئ.

إثر خروجه من السجن بدأ أبو أمامة بقراءة كتب الشيخ عبد العزيز الطريفي والشيخ إبراهيم السكران والشيخ سلمان العودة والشيخ حسن البنّا إضافة إلى التمعّن في قراءة كتب سيّد قطب، حيث يصف نظرته إلى الجاهليّة في المجتمعات الإسلاميّة بأنها دعوة للعودة إلى المنهج القرآني الأصيل في بناء المجتمعات وتحليلها بعين فاحصة متجردة وأنها لا تمتلك ميولاً لتكفير المجتمعات قدر ما توجّهها لكشف البنى الأهمّ في ظاهرة الانحطاط والتراجع في بلاد المسلمين، وكان أبو أمامة -بالتوازي مع ذلك- قد توجّه لقراءة كتب محمد الغزالي ويوسف القرضاويّ، والاستماع المكثف لمحمد حسن ولد الددو والقراءة للزعيم الإخواني في مصر خيرت الشاطر فكان ناتج فكره ميولاً كبيرًا نحو المدارس السياسيّة الحركيّة كالسلفية الحركية والإخوان المسلمين عمومًا.

السلفيَّة، منهج لا مذهب

على نحو مشابهٍ لغالبيّة من التقاهم الباحث يرى أبو أمامة أن التسمّي بالسلفية أمرٌ غير محبّذ، فاتّباع القرآن والسنة هو الإسلام، {هو سمّاكم المسلمين}، و{إنّ الدين عند الله الإسلام} وأنّ الأصوب هو الاقتداء بالسلف الصالح في فهمهم للنصوص المتعلقة بالعبادات وسلوك طريقهم في الاجتهاد في القضايا التي تتحقق بها مقاصد الشريعة، كمسألة تجديد النظم السياسية في البلاد العربية، والتأصيل لرفض حكم المتغلّب.

من هو السلفيّ؟

"من رجع إلى النبع الديني الأوّل للإسلام أي القرآن والسنّة وفهم الصحابة له" يقول أبو أمامة، إلا أنه يؤكّد هذا التعريف بقوله: كلّ من اتّبع القرآن فهو مسلم النهج سلفي العقيدة، فالقرآن يحارب البدع والخرافات ويدعو إلى تطبيق شرعة الله على كل المؤمنين، إلا أن هذا التطبيق يبتدئ من أعلى الهرم -برأيه- ثم بقية الشعب بالتوالي، ومن ثمّ يرى أبو أمامة أن أغلب رموز الإصلاح السياسي والديني من السلفيين كالشيخ مصطفى السباعي، والشيخ عصام العطار والشيخ طاهر الجزائري والشيخ عبد القادر عودة، إلا أن هذا الغياب في الحدود لا يدفعه للانتساب إلى تنظيم معيّن كجماعة الإخوان على سبيل المثال، فعلى الرغم من أنهم يمثلون ما بات يعرف باسم تيار الإسلام السياسي فإنه يرى أفضلية عدم الانتساب لفصيل أو تنظيم أو جماعة، بل الاقتباس من كل الجماعات بقدر ما يوافق الواقع والدليل على حد سواء.

الثورة والاشتباك مع السلفية الجهادية

مع انطلاق ثورة الخامس عشر من آذار في سوريّة انخرط أبو أمامة في الأنشطة الثورية في أماكن إقامته في حيّ ركن الدين في دمشق حيث كان ينتظر تخرّجه في كليّة الشريعة، حيث توزّعت نشاطاته بين الكتابة على الجدران والتنسيق مع مجموعات أخرى للخروج إلى المظاهرات الليليّة، كما اشترك في المظاهرة الشهيرة التي جرت في كلية الشريعة في دمشق، حيث أَغلق العميد "بديع السيد اللحّام" الأبواب على الطلاب المجتمعين في أحد ممراتها في انتظار مجيء الأمن الذي سارع لاعتقال ما استطاع رغم فرار أعداد كبيرة منهم.

كانت تلك الحادثة آخر عهده بدمشق جسديًّا حيث قفل عائدًا إلى دير الزور، حيث بدأت كانت المظاهرات قد عمّت أرجاء المحافظة، فكان انخراطه الثوري في منطقته أوسع وأجدى، واستمرّ الحال كذلك إلى أن تأسست أول كتيبة عسكرية بهدف حماية المتظاهرين تحت اسم "أسد بن الفرات" إثر تشكيلها من قبل أحد أقاربه مطلع عام 2012 وارتكزت مهامّها في البداية على منع الدوريّات العسكرية من الاقتراب من المظاهرات إضافة إلى إقامة حواجز عسكرية على الطرق البرية بهدف منع المجنّدين من الوصول إلى قطعهم العسكريّة، ليلي ذلك توسّع الأعمال العسكرية بصيغتها الهجومية والدفاعيّة إثر توغّل النظام في ارتكاب الجرائم والمجازر الجماعية.

يؤكّد أبو أمامة أن الساحة العسكرية التي استطاعت تحرير مساحات واسعة من محافظة دير الزور وعموم سورية كانت من كتائب الجيش الحر غير المؤدلجة بتيار فكريّ معيّن، ويذكر أن تشكيل كتائب سلفيّة تدين بالأيديولوجيا الجهادية كان قد ابتدأ في منطقتهم بعد ستة شهور من العمليات العسكرية الفعليّة، فتعرّض لضغوطات من قبل بعض الفصائل المتسلّفة الخاضعة لضغط ضخّ المال "الخليجيّ" ليكون شرعيًّا فيها، إضافة إلى عرض شخصيّات سعودية وعراقية وسورية من التيّار الجهاديّ عليه تشكيل كتائب عسكرية للعمل على تحقيق دولة الإسلام والجهاد ضدّ النظام وداعميه، إلا أن أبا أمامة الذي قبل بحمل السلاح للدفاع عن الناس رفض عروضهم مع انتقادهم اللاذع بالجهل والطيش والسعي خلف السلطة، ومن ثمّ آثر العمل المدنيّ فانتقل إلى إدلب حيث شارك في نقل الأدوية وتهريبها من الحدود إلى المناطق المتأزّمة في البلاد، واستطاع برفقة بعض أصدقائه من إيصال شحنة كبيرة من الأدوية وبعض الأسلحة الفردية إلى منطقة ريف حمص الشمالي، إلا أن الرياح جرت بما لم تشته سفن العودة، فكان أن أحكم النظام قبضته على المنطقة ضاربًا طوقًا من الحصار الممتدّ لسنين عددًا.

استقرّ أبو أمامة في منطقة تلبيسة حيث بدأ نشاطه الدعوي لتوعية المقاتلين في صفوف الجيش الحرّ في تلك المنطقة من مخاطر الانزلاق نحو التطرّف أو الانتكاس عن مبادئ الثورة، فكان يقيم معهم في مخيمات مطوّلة يتداولون فيها الرقائق والمواعظ والعبر وأحكام فقه الجهاد إضافة إلى قراءة كتاب رياض الصالحين وشرحه، إلا أنّ وفاة أحد أعز أصدقائه "شرعيّ" كتائب الفاروق محمد أمين النجّار المقتول على يد داعش، دفعته –بعد إلحاح شديد من قيادة الفصيل- إلى ملء فراغ موقع شرعيّ الفصيل الذي غدا محوريًّا لدى كل الفصائل والتنظيمات.

إثر انهيار كتائب الفاروق وتشكيل جيش التوحيد في ريف حمص الشمالي عُيّن أبو أمامة شرعيًّا عامًّا للتشكيل الجديد، حيث دفع أبو أمامة قيادة الفصيل نحو التصدّي لتمدّد "داعش" في المنطقة، وذلك بعد أن جرت مناظرات عديدة بينه وبين شرعيين من التنظيم كابي حوراء التونسي وأبو بكر اليمني في قضايا تطبيق الحدود وتسليم المنطقة لهم داعين إياه للبيعة وإعلان الدخول تحت إمرتهم، إلا أنه رفض ذلك وحرّض جيش التوحيد وبقية الفصائل على استئصالهم حتى تحقّق ذلك، ويشير ههنا إلى أن انتشار جهة النصرة وحركة أحرار الشام

في تلك الآونة كان المطيّة الأولى لانتشار فكر داعش في أوساط مقاتليهم، خاصة أن الأحرار والنصرة كان لهم الدور الأبرز في الانسحاب الكامل من الرقة ودير الزور أمام بضع مئات من مقاتلي داعش وتسليمهم إياها دون الجسارة على مواجهتهم لعلمهم بالرفض المسبق من قبل أغلب أفرادهم لمقاتلتهم حيث إنهم "إخوة منهج" واحد على الرغم من الاختلاف في بعض التفاصيل.

السلفية والتكفير

يرفض أبو أمامة دعاوى التكفير العامة، فيرى أن التكفير في ظل سيطرة التنظيمات الجهادية آفة يجب مواجهتها، لما يلحق ذلك التكفير من أحكام يجب التعامل معها بجدية، كالقتل وسلب الأموال، وغير ذلك من الاستلزامات التالية لهذا الحكم، ومن ثم يرفض منح التكفير قيمةً سياسيَّةً إذ هو حكم تعبّديٌّ لا يطلق دون دليل كما أنه لا أثر له قانونيّ في ظل إطلاقه من قبل التنظيمات والفصائل عامة.

رفض أبو أمامة دعوات تكفير عموم الشيعة ومؤيدي نظام الأسد إضافة إلى رفضه أساليب القتل التي اتبعتها داعش مع تأكيده على حرمة قتل المدني من أي مذهب كان، فالحرب مع النظام ليست حرب عقيدة قدر ما هي ثورة تحرّر يستخدم النظام الخطاب الطائفي لإيقاد نارها باستمرار، ويستشهد لذلك بوصية أبي بكر لجيش أسامة إثر خروجه من المدينة نحو أطراف مؤتة إثر مبايعته بالخلافة.

على أنه بالرغم من ذلك يرى الطاعن في القرآن وشاتم الرسول وزوجاته والخلفاء الأربعة من جملة الكفّار بلا تردد، أما ما يلي ذلك من أمور كالقتال واغتنام أمواله فلا يقول به، وكذا فإن الشيعة بعمومهم ليسوا كفّارًا جريًا على ما يقوله عامة مجتهدي المذاهب الأربع.

الدولة والخلافة، صراع النهج والواقع.

يرى أبو أمامة أن محاربة العلمانية أمر فارغ يشبه محاربة طواحين الهواء التي كرّس لها دونكيشوت حياته، فالمجتمع السوريّ معتدل في تدينّه بالفطرة، وتضييع الوقت في محاولة بناء نظام "إسلامي" مئة بالمئة أمرٌ غير ممكن نظرًا للواقع العالمي الحاكم لقواعد الصراع.

وقد رفض العمل لما يسمى بـ "الخلافة" التي تنادي بها تنظيمات الجهاديين وحزب التحرير -على سبيل المثال-، فيرى أنها خارج إطار التحقق عقلاً، كما أن مقصد الإسلام بما أطلق عليه مسمى "الخلافة" إنما هو تحقيق مقاصد العدل، فإن لم يسعَ الناس لإقامة الحكم الديني فإنه ليس لأحد أن يأتي ويفرضه عليهم.

إن ما يهم لدى أبي أمامة هو منهج الحكم لا شكله، فإن سعى الحكم لإعلاء قيم العدل والحرية والشورى فهو حكم إسلامي أما إن كان دارت فحوى الحكم على شكليات التسمية مع إعلاء الاستبداد وسرقة مقدرات الأمة فهذا حكم غير إسلامي ولو تسمى بالخلافة أو الإمارة وأعلن تطبيق الحدود.

من هذا المنطلق يرى أبو أمامة التجربة الماليزية والتركيّة رائدة في التوجّه نحو حكم رشيد، حيث استطاعت هذه الأنظمة الدخول إلى عالم الحكم مع ارتباطها المحافظ واحتكامها للصندوق وخضوعها للنظام المدني.

إن وظيفة الدولة في سورية الأولى برأيه تقوم على دستور واحد يقر بعلمانية الدولة ووقوفها على مسافة واحدةٍ من سائر الجماعات وترجيح ذلك عبر الصندوق ثم حماية الحدود ولو احتاج الأمر إلى عقد هدنة طويلة المدى مع "العدو الإسرائيلي" ثم إعادة الإعمار ونشر التعليم المبدع وغرس المبادئ السامية في قلوب الناس بشتى الوسائل المتاحة تدريجًا ليصل المطاف بنا إلى أن الشريعة تطبّق دون أن ندعو لذلك بالقول أو القانون.

يرى أبو أمامة الواقع الآن بعيون فكرية مختلفة عن قناعاته القديمة، فقد بات يرجح الدولة المدنية التي يرى أنها تطبّق روح الإسلام على الدعوة الصريحة للخلافة أو تطبيق الشريعة، كما بات يرى في نشر العقيدة السلفية بشقها "النجدي" سببًا مهمًّا في نشر الفظائع العنفية تحت مسمى مقتضيات الجهاد وإدارة التوحش

والصراع، كما يرى أولوية حصر النقاشات الدينية بين السلفية وغيرهم من المذاهب في الأروقة العلمية المتخصصة وألا تخرج للعامة لما له من آثار في تفريق الأمة.

2.3: اضطراب النهج سبب للتخلي عن السلفية الحركية والجهادية

أبو عثمان الحلبي، نموذجٌ يبيّن لنا نموذجًا من العوامل التي كانت سببًا في اضطراب المنهج السلفي داخل أهم حركة "سلفيّة محلّيّة" شاركت في صناعة أحداث الثورة، وما تلا ذلك من تغيُّرات طرأت عليها، حيث انتسب إلى حركة أحرار الشام باكرًا، كما تسنّم مسؤوليّة مراكز مهمّة داخلها، إلا أنّ تغيُّر قناعاته وسلوكَه سبيلاً فكريًّا آخرَ دفعه للانفكاك عنها والقطيعة مع النهج الذي كان سائدًا فيها.

وُلِد أبو عثمان الحلبي[91] في مدينة حلب عام 1981 وترعرع في أسرة صوفيّة ومحيطٍ اجتماعيٍّ يقدّس الطرق الصوفيّة ويعتز بالانتساب إليها، تدرّج أبو عثمان في طلب العلم الشرعي في إحدى مدرسة الشعبانيّة المعروفة بتولّي أسرة "سراج الدين" إدارتها منذ عقود طويلة حيث كانت إحدى أهمّ المدارس الدينية في حلب وأقدمها إلى جوار الثانوية الشرعيّة "الخسرويّة".

التحق أبو عثمان في المرحلة الجامعيّة بمعهد الفتح الإسلامي في دمشق حيث يحتضن فرعا للأزهر فيه، تخرّج إثرها متخصصًا في الحديث النبوي من قسم أصول الدين، وعلى الرغم من انتسابه لكلية الإمام الأوزاعي لإتمام الماجستير في التخصص ذاته إلا أن ظروف الثورة منعته من إتمام هذه المرحلة.

السلفيّة، رحلة الانتماء

يروي أبو عثمان عن نفسه ميوله للتيار السلفي مع بدايات تشكّل وعيه الناقد للتصوّف، حيث ارتكزت نظراته في أساسها على رفض الشعائر الدينيّة غير الواردة في صريح نصوص الشرع من القرآن والسنة، إضافة إلى رفضه الخرافات المؤسسة لوعي كثير من الناس كقدرة الأولياء على إغاثة المستغيث، علاوة على قضية الطاعة العمياء المطلوبة من المريدين تجاه مشايخهم، وهو ما تمثّله المقولة الصوفية: "كن بين يدي شيخك كالميت بين يدي مغسّله" خير تمثيلٍ.

بدأ أبو عثمان بتغيير قناعاته بشكل واسع إثر قراءاته لبعض من مراجع السلفيّة، كابن تيمية وتلميذه ابن القيّم إضافة إلى قراءته كتب الشيخ "عبد الله عزّام" وغيره من شيوخ ما بات يعرَف بـ "الجهاد الأفغاني" إضافة إلى قراءته كتب سيّد قطب وأخيه محمّد قطب وأبي قتادة الفلسطيني وأبي محمد المقدسيِّ، وقد توازى ذلك مع المرحلة التي تلت هجمات أيلول واحتلال أفغانستان فالعراق وسطوع نجم تنظيم القاعدة في تلك الآونة، مما دفعه إلى التعاطُف مع فكرة الجهاد العالمي ومحاربة الحكّام الطواغيت الذين يدعمون الغرب في منع عودة الأمة إلى عزّها التليد والحكم بدينها وشريعة الله.

إضافة إلى هذا التأثّر المنهجيّ والفكريّ عمل الشيخ مع ثلاثة من أصدقائه على نشر الأفكار السلفيّة الدعويّة على نحوٍ لطيف دون تشنّج أو خطابٍ جاف سواء عن طريق الخطاب المباشر أو عن طريق نشر دروس بعض شيوخ السلفية المصريّة كالشيخ محمد حسان والشيخ أبي يعقوب وأبي إسحاق الحويني والواعظ السعوديّ الشيخ خالد الراشد وغيرهم، على الأشرطة مسجّلة أو الأقراص المدمجة للمحيط القريب منهم أو لسائقي سيّارات الأجرة الذين كانوا يقلّونهم في تنقّلاتهم، أو للجلسات التي يُدعون إليها في التعازي والمناسبات الاجتماعيّة، وذلك بهدف "تصحيح عقائد الناس المغلوطة" ونشر "الإسلام الصحيح"، وترقيق قلوب الناس

[91] جرت المقابلة معه عبر الهاتف في تاريخ 23/ 4/ 2019، وقد طلب الإشارة إليه بالكنية المذكورة "أبو عثمان الحلبي".

وحثهم على التوبة، ولذا غلب على المجموعة الطابع الدعوي، وهو ما حرصت عليه، فلم تكن تهدف إلى إحداث تغييرٍ مجتمعيٍ أو سياسيّ.

الثورة وطليعةُ الحراك

لم يتعرّض أبو عثمان لتجربة الاعتقال، إلا أنّ "الشيخ مجد سعيّد" أحد أعزّ أصدقائه "السلفيّين" كان قد تعرّض للاعتقال في سجن صيدنايا الشهير، إلا أنه بالرغم من تعرضه للتعذيب وتعرّفه على عدد من رؤوس السلفية الجهادية في سوريّة أثناء وجوده في المعتقَل، إلا أن ذلك لم يدفع فكره المعتدل نحو التشدّد الجهاديّ والمطالبةِ بالإمارة الإسلاميّة على طريقة تنظيم القاعدة وداعش إثر خروجه من المعتقل في بدايات الثورة، ومن ثمّ فإنّ أهمّ الأفكار التي كان يقول "سعيّد" حفرت أثرًا عميقًا في فكر أبي عثمان ومنهجه.

اشترك أبو عثمان مع التنسيقيات المختلفة في مدينة حلب في حركة الاحتجاجات والمظاهرات، إلا أنه انتقل إلى العمل الدعوي شبه العسكريّ مع تباكير بدء تشكيل المجموعات المسلّحة في مدن تفتناز وأريحا من منطقة جبل الزاوية وجسر الشغور في إدلب، حيث كان الشيخ ينتقل للقاء الشباب المقاتِل هناك لتوضيح بعض الأمور الدينية والأحكام الفقهية المتعلّقة بالجهاد وقتال النظام.

أشاد "الحلبي" بالعمل الدؤوب والوحدة العمليّة التي كانت تغمر الفصائل الكبرى المنتشرة في شمال سورية، كصقور الشام ولواء التوحيد ولواء الفتح وكتائب أحرار الشام التي تحولت لاحقاً إلى حركة أحرار الشام، حيث كانت قيادات هذه الفصائل ترسل شبابها بشكل مشترَكٍ إلى "دورات شرعية" يقيموها بعض طلاب العلم – حيث كان أحدهم- دون أن تثيرهم نزعات التمييز والتصنيف بين فصيل "إسلاميّ" وآخر "جيش حرّ" ويذكر لذلك مثال المعسكرات العسكرية والدورات الشرعيّة المشتركة في منطقة "إكدة" في ريف حلب الشمالي، إلا أن الأمر تغيّر بعد ظهور المسميات المتعددة وتنظيم القاعدة، حيث بدأت الحركة بتكثيف استخدام الخطاب الجهاديّ نظرًا لقناعة أغلب قيادات الصف الأوّل بهذا الفكر –على حدّ تعبيره- آنذاك.

الانتساب العسكريّ، ممارسة السلفيّة من موقع المسؤوليّة

تشكّلت لدى أبي عثمان قناعات سلفيّة سابقة، يتعلّق بعضها بالعقيدة والتعبّد، ويتعلّق بعضها الآخر بالفكر الجهاديّ ذاته المتعاطف مع تنظيمات الجهاد المعولَم، ومن ثمّ فإنّ تغيّر هذه القناعات بدأت تدريجًا عند أبي عثمان مع التماسّ المباشر مع تنظيمي القاعدة أوّلاً ثم تنظيم الدولة الإسلاميّة لاحقًا.

إثر انتسابه إلى حركة أحرار الشام عُيّن "الحلبيّ" مسؤولاً عن المكتب الشرعيّ في مدينة حلب، إضافة إلى مسؤوليّته عن مكتبِ التعليم في الحركة، وإثر اندماج الحركة مع حركة الفجر الإسلامية عُيّن مسؤولاً عن المكتب الدعويّ العام.

حاول أبو عثمان رفع سويّة المقاتلين في أحكام الجهاد والتربية العقَديّة، بالتوازي مع محاولاته رفع سويّة شرعيّ الحركة الفقهية وذلك عبر إخضاعهم لدورات مكثفة وامتحانات متعددة في الفقه، إلا أن هذه التجربة كان أولى الصدمات التي واجهته في مسيرته، حيث فشلت فشلاً ذريعًا، نظرًا لتأثّر الشرعيين بفتاوى الجهاديين المنتسبين إلى القاعدة أو الدولة لاحقًا الذين كانوا يحتكّون بهم عن كثب إضافة إلى تأثرهم بدروس الشيوخ المستقلّين ممن يحملون فكر الغلو والتطرّف.

آثر أبو عثمان الانسحاب من المشهد الشرعي في الحركة، وتولّى مسؤولية الإشراف على حلقات تعليم القرآن وتحفيظه التي كانت الحركة تتعهّد برعاية قسم منها في أغلب القرى والمناطق التي تنتشر فيها، إلا أن الأمر لم يستمر على هذا المنوال، حيث عانَت استراتيجيّة الحركة من الضعف إثر اغتيال قادة الصف الأوّل فيها واستشهادهم بتاريخ 2014/9/9، ولذا تعرّض لضغوط من قبل أبي محمد الصادق مدير المكتب الشرعي في

الحركة لتولي إدارة المكتب القضائي فيها، إلا أن منهج التعامل معه من قبل قيادة الحركة إضافة إلى انتشار الغلوّ والتطرّف فيها دفعه للخروج النهائي من الحركة، والعمل مستقلاً مدّة من الزمن، ثم خروجه نهائيًّا إلى تركيّا والعمل في سلك التدريس.

كانت أبرز الأفكار التي دعت حماس أبي عثمان للخفوت تصلُّب الحركة في موقفها من الديمقراطيّة واختيار ممثّلي الشعب في البرلمانات، حيث كان السائد في صفوف الحركة أنّ هذا كفرٌ وهو ما لا يقبل الاقتناع به، وزاد استغرابه النزاع الذي كان يتجدد في أوساط الحركة بخصوص التعامل مع المهاجرين المصريين المنتسبين إلى سلفيّة حزب النور، حيث إن العمل مع من يؤمن بالعمل السياسي شبهةٌ قد تؤدّي إلى خلل في الإيمان والعقيدة، ويثبت هذه المقولة أيضًا الخلاف المتكرر –في تلك الآونة[92]- مع هيئة الشام الإسلامية التي ترى ضرورة العمل السياسي، حيث كانت الدعوات تتكرر لدى اجتماعات الكوادر في الحركة بإيقاف التعامل معهم نظرًا "لإيمانهم بالدولة الديمقراطية"

زادت قناعةُ الشيخ إثر ذلك بالربط المباشر بين حركة محمد بن عبد الوهاب في نجد وأفكار التنظيمات الجهادية في الزمن المعاصر ودور سياسة السعودية في نشر الوهابية في منح هذه التنظيمات الأرضيّة الفكرية والنموذج العملي الذي تحققت من خلاله هذه الأفكار على أرض الواقع، وقد استند في تحليله هذا على ما رآه ورصده من تزايد التطرُّف والغلوّ عند المهاجرين القادمين منها، وأثر ضعف المقاتلين الشرعي في تلقّي هذه الآراء والتأثر بها، وعلى الرغم من محاولات أبي يزن الشامي إحداث تغيير نحو الاعتدال إثر تراجعه عن الدعوة إلى السلفيّة الجهاديّة إلا أن هذا الفكر كان قد ضرب أطنابه في مفاصلها وتغلغل إلى نحو لا يحدث معه تراجع عنه بلمحٍ من البصر، فقد كانت النواة الصلبة في الحركة ممّن يقتنع بهذا الفكر ويروّج له–على حسب تعبيره-.

تصادُم السلفيّات، حربُ الوجود

بدأت الخلافات تطفو على السطح بين حركة أحرار الشام وتنظيم الدولةِ إثر المراجعات التي بدأت الحركة بنشرها، وصولاً إلى ميثاق الجبهة الإسلامية المسمى مشروع أمة والميثاق الذي أصدرته لاحقا تحت مسمّى ثورة شعب، حيث تتجلّى مدى التباين بين الفكرين، إلا أن الخلافات برأي أبي عثمان أعمق مما ظهر للإعلام، حيث كان مقصد الدولة الاستحواذ على القوة العسكريّة التي تمتلكها الحركةُ بينما كان قرار الحركة الابتعاد التامّ عن المواجهة العالميّة التي سيجرّها إعلان الخلافة والاستئثار بالأرض بقيادة داعش على الرغم من قناعة بعض قادة الحركة بالمنهج الفكري لها، وهو ما يفسّر تخاذل كثير من المقاتلين عن مقاتلة داعش في الرقّة ودير الزور، وإلقائهم السلاح في بعض الأحيان ومبايعتهم الدولة.

اندفعت داعش للتحرش بالحركة عبر افتعال الخلافات وقتل بعض أفراد الحركة سواء تحت التعذيب أو في ميدان المعركة خطأً –كما ادعوا في إحدى المعارك قرب مطار حلب في عام 2014- مما دفع بعض الشرعيين لمراجعة موقفه من الدولة، إلا أن الأمر قد فات، حيث إن قوّة الحركة انتهت بعد اغتيال قادتها.

يأخذُ أبو عثمان على التنظيمات الجهادية القديمة والحالية الكثير من الأمور لعل أبرزها تهاونهم في الدماء وتكفيرهم المسلمين بالظنة أو بالإلزام إضافة إلى استحلالهم أموال الذين يكفرونهم وتكبّرهم على الفصائل واستئثارهم بادّعاء الفضل والثبات، واتباعهم الأعمى لقول مشايخهم ومفتيهم ولو تعارض مع صريح الأدلة القرآنية والنبوية وشدتهم في التعامل مع المسلمين وضيق أفقهم السياسي، وغير ذلك من المآخذ التي كان ينبه عليها في جلساته مع أبناء الحركة في إطار توعيتهم من مخاطر هذه التنظيمات، وإعلائهم من شأن العنصر المهاجر على المقاتل من أبناء الأرض.

[92] حدّد ذلك بسنتي 2012- 2013، أي قبل إحداث مراجعات واسعة في منهج الحركة.

الطريق نحو السلفيّة المعتدلة

يبرِز أبو عثمان النقطة الأهم في هذا الخصوص برأيه وهي الحرص على جمع كلمة المسلمين والابتعاد عن كل ما من شأنه بث الفرقة والاختلاف، سواء في العقائد أو التنظير السياسي، ويشيد أبو عثمان ههنا بفكرة "الاستطاعة" التي يمكن من خلالها الميل بالسلفية نحو الاعتدال، حيث إن تناول مسألة الحاكمية وتطبيق الشريعة يجب أن يكون ضمن إطار "القدرة والاستطاعة والاستضعاف". ولذا فإن القبول بالحكم المدني لا يعد كفرًا ويمثّل لذلك بقبول نبي الله يوسف بالوزارة عند عزيز مصر على الرغم من كفره، وبعمل صلاح الدين الأيوبي وزيرًا للفاطميين بضع سنواتٍ على الرغم من انحراف منهجهم في الحكم.

ينطلق أبو عثمان من هذه النقطة ليشير إلى أن فكرة الانتخابات ليست مرفوضة إسلاميًّا بل يمكن التمثيل لها باختيار الصحابة لعثمان بن عفّان للخلافة حيث كان الناس يسألون عن الاختيار بينه وبين علي، وبلغ الحال أن سئِلت النساء في بيوتهن عن ذلك، كما أن إنشاء مجلس للشورى يقوم بوظيفة البرلمانات في الزمن المعاصر أمرٌ لا إشكال فيه من حيث المبدأ أوّلاً وللتوافق مع متطلبات العصر ثانيًا.

الحلّ في سوريّة ممارسة للسياسة أم قناعةٌ فكريّة

في سياق النقاش حول المستقبل في سوريّة وطرق الحل المقترحة فإنّ أبا عثمان يختصر موقفه بالقبول لأي حلّ يمكّن من إيقاف شلالات الدماء المسفوكة تباعًا منذ سنوات، ويمثّل لذلك بالحل الذي تحقق في البوسنة والهرسك من تشكيل مجلس رئاسيّ تتقاسمه الأقليات مع الأكثرية فيها، فعلى الرغم من الإجحاف بحق الأكثرية إلا أن الحسنة الأولى لذلك كانت إيقاف القتل المستمر في ذلك البلد، وكذا الحال في سوريّة فلو أن الحلّ تعيّن على الفيدراليّة أو إنشاء مجلسٍ رئاسيّ مكوّن من الطوائف السورية، فلا إشكال في ذلك، على أن تضمَن العدالة الانتقالية ومحاسبة المجرمين الذين ارتكبوا الجرائم بحق الشعب السوري، علاوة على ذلك فإن رفض الحلول السياسيّة برأيه سيؤدي إلى تغلغل التشيّع في أوساط الشعب بشكل لا يمكن إيقاف آثاره لاحقاً.

يقبَل أبو عثمان الدعوة للدولة المدنيّة والتصويت على الدستور الذي سينشئه السوريون على أن يقرّ بأن دين الدولة ومصدر تشريعها الإسلام، ويرى أن تجربة حكومة الوفاق في ليبيا تعدّ نموذجًا معقولاً لتطبيقه في سورية، ويؤكد في الآن ذاته على رفض الدعوة للجهاد العالمي وإعلان الخلافة على الرغم من حرصه على أن تكون الشريعة مطبقةً في سورية عبر القوانين النافذة التي تقرها الحكومات المنتخبة.

على الرغم من اقتراب أبي عثمان من المنهج الإخواني إلا أنه لا يثق بالسياسيين –على حد تعبيره- من الأطياف كلها، إذ إن همّهم الوصول إلى السلطة ولذا فإنه يفضل عدم الانتماء لأيٍّ من هذه التنظيمات السياسيّة وإن استندت إلى أرضيّة فكريّة دينيّة، وعلى الرغم من أخطاء الجماعة في سورية على صعيد السياسة إلا أن حضورهم الدعوي فيها محمود ومشكور.

3.3: السلفية الهادئة بحثٌ عن الاندماج والحوار

عبد الله السعيد[93] هو الاسم المستعارُ الذي اختاره الشخص الذي قابلناه لتسمية نفسه به لدواعٍ متعدّدة لا تقتصر على الجانب الأمنيّ فحسب.

---

[93] أجريت المقابلة في مدينة اسطنبول، بتاريخ 1/ 4/ 2019، الساعة السادسة مساء.

ولِد "عبد الله" في دمشق عام 1992، وقد اختير كعيّنة دراسيّة كونه حدث السنّ شابًّا في مقتبل العمر، إضافة لتمثيله نوعًا من "السلفية" شديدة "التنوّع" والتي تكاد تنقرض في سوريّة، حيث إنها أقرب إلى السلفيّة الإصلاحية.

تلقّى السعيد ما تيسّر له من العلوم الدينية في مساجد دمشق مدة طفولته وشبابه، إلا أنه أشار لتعرُّضه لكثيرٍ من الاضطهادٍ والهجر -خفيٍّ أحيانًا وجليٍّ أحيانًا أخرى- من قبل بعض زملائه في حلقات العلم وشيوخه، خاصّة أنّه سليل أسرة سلفيَّة "أبًا عن جدٍّ" وذلك خلال احتكاكه المتكرر مع الجماعات الأخرى كجماعة زيد وغيرها من الجماعات الصوفية والعلميّة "المحليّة" في دمشق، ومن ثمّ فقد كان يفصَل في كثير من الأحيان -بطريقة مباشرة أو غير مباشرة- من الحلقات التي ينتسب لها، نظرًا لأسئلته الملحّة النابعة عن تربيته "السلفيّة" وقراءاته المتعددة في موضوعات السياسة والثقافة العامة والتراث الإسلامي والفرق الإسلامية المختلفة.

انتسب السعيد لكلّيّةِ الهندسة المدنيّة في جامعة دمشق، واستمرّت رحلة دراسته فيها وعقله مسكونٌ بالأسئلة المتوارثة عن شرعية "نظام الأسد" والوضع السياسيّ والاقتصادي في سوريّة، وما أن انطلقت أحداث الثورة عام 2011 حتى انخرط في دعم الأنشطة الاحتجاجيّة منذ انطلاقتها فانضمّ للتنسيقيّات التي كانت تعدُّ للمظاهرات وتجهّز لها، إضافة إلى عمله في توزيع المنشورات السياسية سرًّا وبذله جهودًا مختلفة لإقناع أصدقائه بالانضمام إليها، إلا أنّ أيادي "الأمن" السوريّة طالته مرتين، فاعتقل أيَّامًا قليلةً في المرة الأولى، ثم لأسابيع في المرة الثانية؛ مما دفعهُ للانتقال إلى مصرَ في عهد الرئيس "محمد مرسي" حيث عمل مع أصدقائه على إنشاء مؤسّسةٍ تعنى بالعمل الخيريّ والإغاثيّ والإنسانيّ والمدنيّ، واستمرّ عمله فيها قرابة سنة ونصف حيث اضطر إلى مغادرتها بسبب ضرورة انتقاله إلى تركيّا لعدة أسباب، وإثر انتقاله إليها عمل في المجال الإنسانيّ والإغاثيّ مع "هيئة الشام الإسلامية" في مدينة الريحانية، ثم في اسطنبول مدة تقارب سنةً ونصف، إلى أن قرر ترك الهيئة وتأسيس عمله الخاص واستكمال دراسته التي انقطع عنها.

الانتماء ورفض التصنيف

يرفض السعيد أن يُعرَّف بأنه "سلفيّ"، لسببين:

أولهما: تعريفه السلفية بأنها "اتباع النص، والاقتداء بالسلف الصالح سواء من ناحية الفهم للنصوص أو من ناحية الاتباع للأحكام والاجتهاد"، أما الثاني: فهو متعلق بطبيعة الإطلاق، حيث إنها تصدر في الغالب عن الخصوم الذين لا يقبلون بآراء الطرف المقابل، ولذا فإنهم يلجؤون للتسميات الاختزالية بغية التصنيف والتفرقة والتمايز وحظر التعامل الواسع مع هذه الجماعة الداخلة تحت هذا التصنيف.

يرى السعيد مسمّى السلفية "واسعًا ومتناقضًا في آن معًا" فهل الجهاديون سلفيون أم غلاة أم خوارج، وهل العلماءُ من المحدثين أو الفقهاء أو غيرهم من المتبحرين في التراث بعيدون عن التشبّث بالسلف؟

ويرى–بناءً على ذلك أنه يجب أن يوصف من يقتدي بالسلف الصالح ويتبع النصوص بأنه مسلمٌ يتبع السنة المطهرة والعلماء الأوائل الأقرب إلى سنة رسول الله ويطبّق غاية الإسلام، ويضرب لذلك قصة جرت معهُ، وهي أنه سأل أمّه في سن المراهقة عن حقيقة كونهم من "السلفية" كما يصفهم زملاؤه في المسجد، فقالت له أمه: كان السلف يقومون الليل حتى تتورّم أقدامهم، فهل فعلتَ ذلك يومًا، لتنال شرف هذه التسمية؟

آراء السعيد في رفض تسمية "السلفية" ليست من الغرابة بقدر قبوله أن يكون الصوفيّة والأشاعرة والماتريدية ضمن أهل السنة والجماعة، إضافة لقبوله الممارسة السياسية عبر الأحزاب والانتخابات الديمقراطية ومنح الحرية الفردية من ناحية ومطالبته بأن تكون على منهج الإسلام من ناحية أخرى، إضافة إلى ذلك فإنه يرى أن خيريّة القرون -ما يعرف بالسلف الصالح- ليست محض حقبة ذهبيّة مرّت في تاريخ الإسلام وانتهت، بل هي

حقبة مستمرة بتعاليمها وفهم السلف الصالح لها، وكمال الإسلام مرهون بكمال شريعته الصالحة لكل زمان ومكان، إلا أنّ نقصان تطبيق الشريعة تصديق لغربة الإسلام التي تنبأ بها النبي صلى الله عليه وسلم.

الحكم ودعوى الخروج على الحاكم

يرى السعيد حرمة الخروج على الحاكم المسلم فالولاء والبراء بين المسلم والحاكم قائمٌ على الإسلام والكفر، إلا أنه لا يرى في بشار الأسد حاكمًا مسلمًا؛ حيث إن كفره أصليّ لا شك فيه وكذا الطائفة العلوية فإنها طائفةٌ الكفر فيها أصليٌّ بحسب ما عُرف من عقائدها الباطنيّة، وكذا فهي طائفة وظيفيّة استغلها الاستعمار الفرنسي ليسيطر من خلالها على سوريّة، ولذا فإن معيار الحكم الشرعي عنده يعتمد على تحقيق إسلام المرء، أما قلّة تديُّنه وظلمه فليس مسوّغًا حقيقيًّا في الثورة عليه، فـ "حكّام العرب عمومًا تجاوزوا قضيّة الظلم وتحوَّلوا إلى عمالة رخيصة للعدوّ الكافر، ويضرب مثالاً بأنّه لم يرجُ للاحتجاجات في الأردن -على سبيل المثال- النجاح، حيث إن لنظام الحكم فيها مشروعيَّةٌ ما، وإن كان يوصف بالعصيان إلا أنه لم يصل لمرحلة الكفر والاحتلال كما هو الحال مع النظام السوري الذي يعدّ نظامًا معاديًا للإسلام وشعائره -عند التحقيق برأيه- ويعتبره امتدادًا للاحتلال الفرنسي، ومن ثم فإن اقتلاعه بطريقة جذريّة أمر مطلوب وإن لم يتحقق إلا عبر السلاح فإن حمل السلاح مطلب شرعيٌّ ووطنيٌّ في سبيل مقارعة الاحتلال ومنح سورية استقلالها الكامل.

الدولة وتطبيق الشريعة

يرى السعيد أن قضيّة تطبيق الشريعة في الحياة اليومية في الدول ذات الغالبية الإسلامية تكتسي هالةً من التهويل والتخويف الإعلامي، حيث إن مقولة "دستورنا الإسلام والقرآن" هي للحياة اليومية للفرد المسلم، أما حياته في المجال العام فهي محكومة بالقوانين النابعة من الدستور المنشَأ من قبل خبراء قانونيين يتابع عملهم علماء من الفقهاء الدينيين الذين يوضحون المواد التي لا تتوافق مع مقاصد الشريعة لتعديلها بحسب ما تتوافق معه، إلا أن السعيد يضيف تعقيبا عند هذه النقطة، حيث لا يعرض الدستور للاستفتاء إلا بمقدار الاستطاعة –بحسب ما سيأتي تعريفه- فليس على المسلمين في دولتهم أن يقلدوا العقد السياسي والاجتماعي المقتبس عن الغرب، وإلا فإن تعذّر إقرار الدستور "المسلم" إلا بالاستفتاء فلا ضير، إذ إن هذه هي حدود الاستطاعة المتاحة.

إن تطبيق الشريعة –بحسب السعيد- تحتوي على عدة مستويات تتضمن قضايا متعددة منها: حرية العبادة، وحرية الدعوة، وتحريم المنكرات، والعمل بالأحكام الشرعية في مختلف النوازل والأفكار وتنفيذ الحدود المشرّعة في باب العقوبات، وكذا قواعد السياسة والتعامل في الدولة فإنها يجب أن تكون محكومة بالنصوص الدينية وفهم السلف الصالح لها؛ إلا أن ذلك يؤدّى بحسب مفهوم "الاستطاعة" الذي نظّر له الشيخ محمد زين العابدين سرور، حيث يقوم الحاكم والسياسي والمسلم في كل دولة أو إقليم يعيش فيه بحسب ما يستطيع تطبيقه من الإسلام وأحكامه[94] ومن ثمّ فلا يمكن مثلاً فرض الحجاب على النساء ما دام المرء غير مستطيع لذلك باعتبار الموانع التي تقف حائلاً دونه، فهو وإن رأى وجوبه إلا أنه يدعو له دون الدعوة لفرضه بالقوة وكذا منع الموسيقى وتحريمها فهو وإن رأى حرمتها إلا أنه لا يغيّر الواقع إلا قدر الاستطاعة.

لكن ماذا لو رفض الناس تطبيق الشريعة، هل هذا داعٍ لتكفيرهم؟

يقف السعيد عند هذه القضية مطوَّلاً، فلا يقر بالتكفير العينيّ وإن رأى أن بعض المقولات يحكَم عليها بالكفر كالعلمانية والتدين بديانة البهائية على سبيل المثال، إلا أن ذلك لا يعني التهاون في تكفير الناس وإطلاق ما يلزم

---

[94] ينظر كتابه: الاستطاعة، الشيخ محمد سرور زين العابدين، دار الجابية، لندن، ط1، 2012، ص83- 88.

من أحكام الكفر عليهم، فالعلمانية برأيه قضية مختلطة ومعقدة، إلا أنها في نهاية المطاف نظام معرفي مختلف عن النظام المعرفي الإسلامي المتكامل[95] ومناقض له، فهي تدعو إلى إزاحة سلطة الدين "الإسلامي وغيره" وإقرار سلطة الإنسان بعقله وإن صادم قوله مقولات الدين المعتمدة.

السلفيّة اتباع لا ابتداع

اتباع السلف الصالح لا يقتصر عند السعيد على محاولة تطبيق الشريعة وإحياء العبادات وإنما يمتد ليتناول فهم الدين الإسلامي ونصوصه حيث يوجب ذلك أن لا نخرج في تأويلها عن فهم السلف الصالح، فإن ورد تفسير لآية ما بسند صحيح عن ابن مسعود أو ابن عباس فإن هذا المعنى لا يمكن رفضه أو تأويله، وكذلك أمور العقائد والأحكام الفقهية الثابتة عن الأئمة المجتهدين منهم، فإنه لا يمكن العمل بخلافها أو بحكم خارج عنها.

قادتنا هذه النقطة إلى تشريع حكم المتغلّب، حيث يصف السعيد قبولَها بأنه واقعٌ قبله الفقهاء سابقًا بحسب استطاعتهم آنذاك، وإن حصل تحققه في المستقبل من قبل حاكم مسلم فإن على المرء أن يذعن له، بشرط أن يكون التغلب من "مسلم على مسلم"، فتغلُّب داعش لديه تغلّب جماعة من الخوارج "الأعداء" على جماعة المسلمين الثائرين على نظام الأسد، أما تغلُّب غيرهم فإنه مقبول عمومًا، ويضرب لذلك مثالاً بجيش الإسلام حين كان في الغوطة الشرقية لدمشق، يقول: "لو استطاع جيش الإسلام أن يتغلّب على الحكم فيها حين كان موجودًا في تلك المنطقة، فإني ورغم موقفي الرافض لهم[96]، سأذعن لهم وأطبّق ما يأمرون به من أحكام ما وافقت شرع الله" ولا يقتصر الأمر بطبيعة الحال على جيش الإسلام وإنما يمتد إلى أحرار الشام وجبهة النصرة سابقًا –هيئة تحرير الشام الآن-، فهذه الفصائل وعلى الرغم من ادعائها الاقتداء بالسلف إلا أنها لا تطبق شيئا من تعاليمهم، حيث إن ظلمهم تعدى الحدود، وإن ادعوا اتباعهم السلفية إلا أنهم مؤسسات يجب أن تطبق حقيقة دعواهم إلا أن الناتج عنهم تناقض وتحارب لا يمت لحقيقة "السلف وتعاليمِهم" بصلة.

3. 4: السلفية الجهادية، تعاطفٌ لا قَبول

أحمد أبو مصطفى[97]، من مواليد مدينة إدلب عام 1985، ابن أسرة ميسورة الحال، حيث تمتلك العديد من الأراضي الزراعية ذات الشجر المثمر إضافة إلى أن والده كان لوقت طويلٍ مديرًا للإنتاج الزراعي في المحافظة.

عمل أبو مصطفى في مشفى إدلب الوطني في القسم المخبري، أثناء دراسته الجامعية في كلّيّة الصيدلة، حيث تعرّض للاعتقال في سنته الخامسة إثر مساعدته الجرحى والمصابين في مجزرة المسطومة بتاريخ 20/ 5/ 2011.

الثورة ورحلة الاعتقال

يروي أبو مصطفى تفاصيل يوم اعتقاله إثر مجزرة المسطومة في إدلب وذلك بعين باكيةٍ لا تخلو من ذكرى آلام متجددة، حيث توجّه إلى المستشفى إثر وصول أنباء عن وقوع مجزرة كبيرة قرب معسكر المسطومة ونقل أعداد ضخمة من المصابين إلى مشفى المدينة، وحين وصل إليها وجد أكثر من 35 شخصًا ممدّدين قرب جناح العمليّات دون السماح بإسعافهم، على الرغم من نزيف دمائهم بغزارة، حيث جاءت التعليمات من قبل عدة

---

[95] يشكل الإسلام المتكامل عنده الهوية الدينية للإنسان، فالعقيدة والأخلاق والعبادات ثلاثية تتشكل منها هوية المرء المسلم، ولا يكتمل إسلام المرء إلا باجتماعها معًا

[96] وصف السعيد جيش الإسلام بـ "الطاغية".

[97] جرت المقابلة معه يوم الأحد 28/ 4/ 2019، عبر مكالمة هاتفية مطولة استغرقت ساعتين تقريباً.

فروع أمنيّة للمشفى بعدم معالجة أيّ مصابٍ وتركهم ينزفون حتى الموت، فاستنجد ببعض الأطباء والمرضين لإنقاذ ما يمكن إنقاذه، ليتفق الفريق على إجراء العمليات اللازمة دون تخديرٍ ، وبدأت المباشرة بذلك في غرفةِ الغسيلِ في المشفى غير المهيّأة طبيًّا، وهنا يروي عن مغامرة خطرة قام بها، حيث غيّر "ملفات" الأطباء المناوبين وزوّر مكانها ملفّات أخرى لئلا يتعرض الأطباء الذين شاركوه العمليّة إلى المسؤولية والتحقيق، كما يذكر صعوبة العمليّات التي أجريت بأدواتٍ بسيطة دون تخدير، بالرغم من وجود إصابات متعددة في الأمعاء والطحال والمثانة والكِلى.

استمرّت العمليّات الإنقاذية قرابة عشر ساعات استطاع فيها بعض الأطباء –أحدهم كان درزيًّا- بمساعدة أبو مصطفى إنقاذ حياة 35 مصابًا لفترة مؤقتة وإخراجهم من باب سرّيٍ في المشفى، إلا أنّ حظّه تعثّر لحظة خروجه أمام دوريّة للأمن العسكري، فارتبك أمامهم مما دفعهم لاعتقاله والتحقيق معه.

استغرقت رحلة اعتقاله 13 شهرًا، نُقِل فيها إلى عدّة فروع أمنية، كفرع الأمن العسكري في دمشق، وفرع المخابرات الجوية، وفرع المنطقة في دمشق، وفرع 91، وفرع 48 المعروف بفرع فلسطين، حيث بقي فيه ثلاثة شهور، يحكي عنها بأن أصناف العذاب الجسدي والنفسي التي تلقّاها في هذا السجن فاقت ما تلقّاه أنواع التعذيب في الفروع الأخرى كلها، سواء من حيث الضرب بالسلاسل أو العصي الكهربائية أو الكرسي الألماني أو الحبس الانفرادي، حيث وُضعَ في الزنزانة الانفرادية مع مختلف أصناف القوارض والحشرات في مساحة لا تتجاوز المتر، مما اضطرّه للوقوف طوال فترة اعتقاله فيها.

تعرّض أبو السعيد لأمراض والتهاباتٍ شديدة نتيجة التعذيب وتورُّم الجروح التي انتشرت في جسده، فغاب عن الوعي مدةً قاربت ثلاثة شهور، حيث استيقظ ليجد نفسه في إحدى المشافي في دمشق، حيث استطاعت أسرته إخراجه من حالة الاعتقال بعد دفع أموالٍ طائلة وتثبيت جنونه في محاضر التحقيق لتسهيل ذلك.

لم يعمل أبو مصطفى في الجانب العسكري، بل التزم دومًا بالجانب الطبيّ والمدنيّ، حيث كانت مشاريعه منذ بدء الثورة تتلخص في تأمين الدواء للمحتاجين إضافة إلى جمع التبرعات من أهل الخير لمساعدة المعوقين والمصابين بالأموال المطلوبة للبقاء على قيد الحياة، كما يدير مشروع الصيدلية الخيرية التي تجمع الأدوية من غير المحتاجين إليها وتوزعها للمحتاجين لها، إضافة إلى التبرعات العينية التي تصلها بغية إتاحة الدواء لمن يراجع الصيدلية من المحتاجين[98].

السلفيّة، محاربة البدعة والخرافة

لا يصنّف أبو مصطفى نفسه سلفيًّا بالمعنى الحرفيّ، إذ لم يتعمّق في أبواب العقيدة التي يتبناها أهل الحديث، إلا أنه يرى السلفية معنيّة في الدرجة الأولى بمحاربة البدع الدخيلة على الدين، من العبادات غير الواردة عن النبي صلى الله عليه وسلم إضافة إلى محاربة الخرافة المنتشرة في أوساط الناس خاصة في قرى إدلب التي تنتشر فيها "الأشجار المباركة" كالشجرة الشهيرة بشجرة الخضر، والمغارات الأسطوريّة، و"مقامات الأولياء" وقبورهم، حيث يلجأ الناس إليهم طالبين منهم توسيع الرزق والإنجاب وتيسير الأمور وغير ذلك من الطلبات التي يجب أن يُتوجّه بها إلى الله.

الثبات والصدق والعفّة، سمة السلفيّة الجهادية

يقول أبو مصطفى إنه حين ابتدأت المعارك العسكرية الكبرى في محافظة إدلب بدأت الناس تميّز بين الصادق والكاذب، فكانت أغلب الفصائل الجهادية من المحبوبة للناس كجند الأقصى وجبهة النصرة ولواء داوود

[98] يرفع أبو مصطفى شعار "علبة دواء تمنح الحياة" لحث الناس المغتربين على شراء أي كمية من أي نوع من الدواء وإرساله إلى الداخل نظراً للحاجة الماسة للأدوية التي تعيشها المنطقة.

والدولة الإسلامية، إلا أنّ الفصائل الأخرى المنتسبة للجيش الحر "شوّهت" سمعته الطيبة بسرقاتها وظلمها للناس، ويضرب لذلك أمثلة مطوّلة عن تجاوزات جبهة ثوار سوريّة وقائدها جمال معروف الذي سرق أموالاً هائلة وامتلك عشرات المستودعات التي خزن فيها الذخيرة والمواد التموينية المقدمة للشعب المهجر في المنطقة وشحنات كبيرة من الأدوية كما ارتكب جرائم داخليّة كبيرة بقتله المجاهدين "المهاجرين" كأبي عبد العزيز القطري إضافة لقصفه العشوائي على بعض القرى المحيطة بمقراته مما سبب مقتل عدة مدنيين بينهم أطفال.

يروي أبو مصطفى مشاهد مطوّلة عن معارك فتح إدلب، حيث كان في الفريق الطبي المرافق لجيش الفتح، فكانت نقطة دخوله مع نقطة دخول مجموعات من جند الأقصى، فيحكي عن عفتهم عن الأموال التي كانوا يصادفونها دون أن ينظروا إليها أو يلمسوها، إضافة إلى دخولهم إلى محلات ومستودعات كبيرة من الأجهزة الكهربائية لأناس من اللجان الشعبية المقاتلة مع النظام فلم يلمسوها وتركوها لاستكمال المعارك، إضافة إلى تعاملهم اللطيف والرحيم وخطابهم المطمئن للنصارى في إدلب، حيث كان شاهدًا على ذلك كله، بينما يحكي عن دخول مجموعات من الجيش الحر إلى مقر اتحاد الطلاب فقاموا بإفراغه من كل محتوياته بما فيها من أموال ومعدات وأجهزة اتصال وحواسيب محمولة وغير ذلك.

ومن هنا فإن سبب محبة الناس للفصائل الجهادية عائد إلى عفتهم عن أموال الغنائم ساعة المعارك، إضافة إلى إقدامهم في الحروب وانغماسهم دون تردد في معانقة الموت –بحسب تعبيره-.

تغيّر المواقف وانتظار الفَرَج

يحكي أبو مصطفى عن تغيّر موقفه من الهيئة والجند إثر الاقتتال الذي حصل بينهما واستئصال الهيئة لأحرار الشام وغيرها من الفصائل، حيث انحرفت بوصلتها من الجهاد إلى طلب السلطة، فأنشأت حكومة الإنقاذ لتكون واجهة مدنية لها تستخدمها لجمع الأموال وفرض الضرائب دون أن تقدم خدمات حقيقية للناس.

وعلى الرغم من هذا الموقف إلا أنه يرى الهيئة أفضل من تنظيم الدولة، كما يرفض أن يوصف المجاهدون بالإرهاب، حيث يشير إلى أن الفصائل الإسلاميّة -كالهيئة والدولة وجند الأقصى- لم تتعرض للقرى الدرزية الموجودة في ريف إدلب ولا لأي نصراني بأي موقفٍ يزعجهم أو يغضبهم أو تطلب منهم أي ضريبة لقاء حمايتهم، كما يشير إلى أن أهم أطباء إدلب الموجودين الآن فيها هم من العلويين والمسيحيين حيث إنهم فضلوا البقاء فيها بالرغم من مخاطر القصف لعلمهم بأن أحدًا لن يتعرض لهم بأي معاملة مسيئة تجاههم.

يرى أبو مصطفى أن شكل الدولة الذي تدعو إليه الفصائل الجهادية –على الرغم من التعاطف معهم- لا يمكن تحققه، إذ إن كلها لا تمتلك الكوادر المؤهلة لبناء دولة، كما أن العالم لن يسمح ذلك وسيغرقنا في دوامة من الدماء دون أن تتحقق هذه الدعاوى، إضافة إلى أن هذه الفصائل لا تمتلك مقومات الدولة، ولذا فإن المستقبل في سورية مرهون بالحل السياسي الذي قد يسفر عن فيدراليّة ثلاثية أو إدارة لا مركزية أو دولة نيابية، كما أنها مرهونة أيضًا بحل يضمن حقوق الطوائف الأخرى كلها –برأيه-، ولذا فإنه ليس علينا إلا انتظار الفرج، إلا أنه يؤكد قائلاً: "إذا فُرِضَ علينا القتال فسنقاتل، إلا أننا لن نقاتل الفصائل الأخرى، فسلاحنا لإسقاط الأسد لا لإسقاط المجاهدين والثوّار".

3. 5: تعقيب واستنتاج

لا يمكن تصنيف هذه الشخصيات في خط فكري واحد أو رؤية إلا أنه لا يمكن كذلك وصف توجهها بالتشظّي أو السيولة الكاملة أو السطحية الفكرية وإنما ثمة أفكار مشتركة بين هذه النماذج وأخرى مختلف عليها، وعلى

الرغم من مرونة وحركية رُوّاد هذا الخطاب، ومحاولتهم شرعنة مفاهيم حداثية من خلاله كالنقد السياسي والتعبير عن الرأي باستخدام المنظورات الشرعية، إلا أنه يلاحظ الإخلاص فيه للخطاب السلفي التقليدي من حيث الهجوم على البنية التأسيسية للنظام العلماني ومحاولة نقض أسسه أو تجاوزه لاحقًا، كما تتفق هذه النماذج على قضية الالتزام والاتباع لسنة النبي صلى الله عليه وسلم دون ابتداع فيها، إضافة إلى التقارب لفترة ما من السلفيين الجهاديين، ثم الابتعاد عنهم، ليؤول الحال إثر ذلك إلى نظريّة سياسيّة تقترب من الوعي السياسي "الإخواني" إن جازت التسمية.

تتأكّد في هذا الفصل قضية رفض تسمية اتباع السنة والشريعة بالسلفية، إضافة إلى التوقّف مليًّا عند فكرة الاستطاعة حيث ينادي أبو عثمان وعبد الرحمن بجعلها محوراً للتعاطي السياسي، وهي نظريَّة أصّل لها عدد من العلماء القدامى كابن تيمية وابن القيم وعدد من المعاصرين ولعل الشيخ محمد سرور زين الدين العابدين أبرزهم حيث فصل بعض تأسيساتها في كتابه "الاستطاعة" إضافة إلى كونها ذات صدى لدى أغلب التيارات الإسلامية السياسية، إلا أن اللافت ههنا التأكيد على قضيّة الاضطراب المنهجي في الفصل بين خطاب السلفية التقليدية والجهادية، حيث إن أولها يؤدي إلى الآخر وثانيها مرتبط بها على أغلب الأحوال.

يؤكّد لنا أبو عثمان وأبو أمامة خطورة الفكر الجهادي في شهادات حيّة عايشها كلاهما، حيث يهدف الجهاديون إلى تنزيل "تصوّراتهم" عن السنة وتطبيق الشريعة على واقع السوريين، إضافة إلى كون حركة أحرار الشام –في مرحلة ما قبل المراجعات الجذرية- تنادي بالخطاب الجهادي وتدعمه، وتنادي بالإمارة دون أن تعلن ذلك للعالم، إضافة إلى سعيها لاستقطاب الجهاديين المهاجرين بهدف احتضانهم داخلها دون أن ينتشروا في الأرض السورية بلا رقيب، إلا أن ذلك انقلب على الحركة سلبًا حيث أدى ذلك لانتشار تيارين داخلها باتا على تصادم قوي لاحقًا، أحدهما يؤمن بتأويل العمل السياسي بينما يؤمن الثاني بالمفاصلة الجهادية على حسب ما تتحدث عنه المراجع السلفيّة الجهادية المعاصرة، وقد زاد الأمر تعقيدًا تغلغل الجهاديين الأجانب في صفوف الحركة فجعل منها مرتعًا لنشر تطبيقات هذا الفكر دون توقّف، الأمر الذي دفع بعدد كبير من عناصرها إلى الانسحاب أمام داعش دون قتالها، فهي "دولة تحكم بالإسلام" أو هم "مجاهدون" بغوا على "إخوانهم"، مما أدّى –بسبب- هذا الالتباس المنهجي إلى العبور نحو التطرف الداخلي في حركة أحرار الشام الإسلامية، حيث عانت من عدم وضوح الاتجاه الإيديولوجي الخاص بها فهي "تقاتل جهادًا" كما القاعدة والدولة، و"تمارس السياسة" كما الإخوان المسلمون، وعلى الرغم من المغالطة التي تحتويها هذه العبارة، إلا أنه يجب التأكيد مجدداً على أن السبب في ذلك عائد إلى تشتت هويّة الحركة الفكرية بين منزعين أساسيين "السلفية التقليدية" و"السلفية الجهادية" ومن ثمّ فإن عدم الوضوح الحدّي بين الاتجاهين وغياب المرجعية "النموذجية" الواحدة، ومعاناة "التنظيم" في الجمع بين "الزيت والنار" وعدم جمع أبناء الحركة على تيّار واحدٍ ورؤية واحدة داخلها، جعلتها عرضة للوقوع في فخ "الالتباس المنهجي في التعريف" والصراع الفكري والعسكري مع التنظيمات الأخرى على أساس ذلك الالتباس.

بالمقابل فإننا نرى نموذج "أبو أمامة" على الرغم من سلفيته العلميّة/الحركيّة أقرب إلى جماعة الإخوان المسلمين في فكره السياسي، مما يمنحنا تأكيدًا على أن الخروج من الأيديولوجيا السلفية الجهادية والبقاء داخل "البيت الإسلاميّ" سيدفع بالشخص إلى التقرب الفكري من جماعة الإخوان المسلمين وإن لم ينتسب إليهم تنظيميًّا، حيث يؤمن أصحاب هذا النموذج بضرورة العمل الموحّد والمنظّم، فيفترق بذلك عن السلفية التقليدية بنزوعه نحو الانخراط السياسيّ رغم غياب مرجعيّات فكرية واضحة تؤسس له في الفضاء السوري.

يمثل لنا النموذج الأخير في هذا الفصل حلقة شائعة في الأوساط السوريّة، حيث ينتمي المرء دينيّا إلى السلفية التقليدية المعتدلة، ويميل قلبيًّا إلى التيّار الجهادي فيناصره في التجمعات وينافح عنه، إلا أنه لا يخفي امتعاضه من تضخّم الغلوّ فيه، كما يرنو إلى أن يرى نفسه في دولة "متدينة" متسامحة مع الآخرين تحفظ حقوق مواطنيها وإن كانت على أساس يخالف عقيدة الجهاديين وإيديولوجيتهم.

الفصل الرابع: السلفية الجهادية، دوافع التحوّل ومطالب المستقبل

على الرغم من الموقع المحوري لمفهوم الحاكميّة وارتباطه بمفهوم التوحيد عند الجماعات السلفية الجهادية في سورية، إلا أن المقولة التي ينبغي التوقف عندها في هذا السياق هي الديناميات التي تدفع "إلى التحوّل نحو الجهاد" والدعوة لتطبيق الشريعة، حيث تعدّ هذه القضيّة الحاضنة الرئيسة لهذه الإشكاليّات، فمعرفة الله والإيمان به تطلب من المؤمن أن يقيم في نفسه دين الله وترقُب من المجتمعات المؤمنة به أن تحقق هذا الأمر بشكل جماعي فتحكم الشريعة مناحي الحياة وتصورات المجتمع المختلفة، ويكون السبيل لذلك تطبيق شريعته، ومن ثمّ بات حلم تطبيق الشريعة صنواً لتحقيق الإرادة الإلهيّة ولمفهوم التوحيد.

تجلت هذه القضية في سوريّة في استقطاب الفصائل الجهادية للعناصر والموالين لها، فجعلت من نفسها حاميًا لهوية الجهاد والمدافع عن المستضعفين ونصير المظلومين، كما قامت "دولة الإسلام في العراق والشام" بتحدي العالم الرافض لوجود دولة تحكم باسم الله في الأرض، فأقامت الحدود وواجهت الغرب وعملاءه واستقطبت فئات مختلفة من شرائح إنسانية متنوعة تتعطش لعيش "الهوية" النقيّة على ارض الخلافة الموعودة.

إلا أنّ نماذج أخرى تغيب عنها عدسات الرصد كان جديرًا بنا لقاؤها، وهي الشخصيات التي ترعرعت في سورية واختارت الجهاد لدوافع مختلفة أو اختارت رفض العقيدة السلفية الجهادية بعد طول انغماس لأسباب أخرى متعددة، وهو ما سيعرضه البحث في صفحات هذا الفصل القادمة.

1.4: خيبة الواقع والتحوّل إلى الجهاد

أولاً: أبو عبد الرحمن الحلبي

يمثّل أبو عبد الرحمن للبحث نموذجًا مهمًّا، حيث كان فردًا نشطًا في جماعة الدعوة والتبليغ في حلب، إلا أنّه آثر بعد عمل طويل مع الفصائل المعتدلة الميل إلى القناعة الجهاديّة على نحوٍ لم يتصوّر أن يكون عليه فيما مضى.

أبو عبد الرحمن[99] من مواليد إحدى قرى ريف حلب الغربيّ عام 1966 درس في قريته الابتدائيّة وأتمّ الإعداديّة والثانويّة في حلب، وقد انطبعت في عقله ما كان يتداول همسًا من أحداث المجازر التي جرت في حقبة الثمانينات، فنما في داخله تمرُّدٌ على النظام الحاكم في سوريّة، إلا أنه لم يكن يبدي ذلك خوفًا على نفسه وأسرته.

توقَّف أبو عبد الرحمن عن متابعة دراسته الجامعيّة لإعالة أسرته، وكان أن تعرّف في عقد التسعينات على الشيخ بهاء الدين دركزنلي أمير جماعة الدعوة والتبليغ في حلب واستمرّ في "الخروج" لتبليغ الدعوة في داخل سورية وخارجها، فزار العديد من الدول لمُدَدٍ متفاوتةٍ، فزار الأردنّ عدة مرات، وكذلك الباكستان والهند

[99] جرت المقابلة معه بتاريخ 2/ 5/ 2019 بمكالمة صوتية عبر برنامج تلغرام واستمرّت قرابة ساعتين ونصف، واللقب والكنية ألّا يشار لاسمه وكنيته الصريحة،

وبنغلادش وداغستان، في الحقبة الممتدة بين 1999- 2010، حيث كان كثير الالتقاء بشخصيّات دعويّة من مختلف المدارس "الصوفيّة والسلفيّة".

أثّرت رسالة الدعوة وتعاليم جماعة التبليغ في أبي عبد الرحمن، حيث بات همّه الأوّل تحقيق معنى اليقين في توحيد الله من خلال شرحه المتكرر في كلماته لشهادة "لا إله إلا الله محمد رسول الله"، إضافة إلى الاقتداء الحرفي برسول الله صلى الله عليه وسلم في أحواله القولية والعمليّة واتّباع السلف الصالح من الصحابة فالتابعين فيما ثبت عنهم من اتباعهم للنبي صلى الله عليه وسلم، إضافة إلى الالتزام باجتهاداتهم في فهم نصوص الشرع من القرآن والسنة، والالتزام بالسنن والعبادات الواردة عنهم دون تعنيف الجماعات الأخرى أو انتقادها كالمتصوفة الذين ينتهجون طرقًا متصلة بمشايخهم وأورادًا لم ترد في القرآن أو السنة.

حين اندلعت أحداث الثورة في حلب اشترك أبو عبد الرحمن وجمع لا بأس به من حلقات جماعة التبليغ في المظاهرات، ورفضوا بالمجمل صمت أمير الجماعة عبد الله بهاء الدين دركزنلي عن إدانة النظام، حيث كان اعتزال الجماعة للأحداث السياسية من أهمّ مبادئها، إلا أن المشورة الداخلية واستشارة الإمارة العامة للجماعة في الهند والباكستان منحتهم الإذن بالاشتراك في قتال النظام والاحتجاج عليه بشكل مستقلٍّ أي دون إعلان الانتماء للجماعة العامة.

أعلن مجلس الشورى الذي تشكّل من أبناء الجماعة نقض بيعة الدركزنلي ومبايعة "الشيخ عبد الرحمن تركي" أميرًا لها في القسم الشرقيّ من حلب وربط الحلقات المنتشرة في المناطق المحرّرة بالتنظيم الجديد.

اشترك أبو عبد الرحمن بالعمل العسكري جنبا إلى جنب مع كتائب لواء التوحيد ثم الجبهة الشامية إلا أنه آثر الانفصال عنها لاحقًا والانضمام إلى هيئة تحرير الشام في بدايات تشكلها أواخر عام 2017، إضافة إلى ذلك فقد شارك بعمله الدعوي في المساجد ونقاط الرباط المنتشرة على خطوط الجبهات، بالإضافة إلى العمل في الهيئة الشرعية المشكّلة في حلب في حي قاضي عسكر فكان مسؤولاً عن التنسيق بين الفروع المنتشرة في المدينة "المحررة" والهيئة الأمّ.

تصادم أبو عبد الرحمن عدة مرات -لسانيًّا- مع الإدارات والمحاكم الشرعيّة التي كانت تديرها "داعش" في المدينة احتجاجًا على تفرّدهم في القرارات والمحاكم ورفضهم العمل مع الهيئات الشرعية التي أنشأتها الفصائل "الإسلاميّة"، وذلك قبل الاقتتال معها وإخراجها من حلب وريفها الغربيّ والشمالي.

وعلى الرغم من قبوله التعامل مع المؤسسات المنبثقة عن الائتلاف كالحكومة المؤقتة والمؤسسات الإغاثية التابعة له إلا أنّه يصفه بالعلمانية والفساد اللامتناهي ويدعو لأن تمثّل الثورة حكومة ومؤسسات مشكّلة في الداخل وهو ما تحقق من خلال مساعيه مع عدة مجموعات انبثق عنها المؤتمر السوري العام الذي أعلن تأسيس حكومة الإنقاذ، حيث يشغل أبو عبد الرحمن فيها منصبًا قضائيا في أحد فروع محاكمها في الريف الغربي.

يرفض أبو عبد الرحمن وصف الهيئة بالمسيطر على حكومة الإنقاذ إلا أنه لا ينفي التنسيق العالي بينهما بالإضافة إلى التنسيق بينها وبين فصائل أخرى مختلفة كفيلق الشام.

السلفيّة نهجٌ لا تحزُّبٌ

لا يؤمن أبو عبد الرحمن بتسمية منهجه بالسلفية، ويرى أنها تسمية ظالمة لها، إذ المقصود منها وصف هذا النهج بالرجعية والتخلّف، ويبين عن نفسه بأنه خارج عن هذه التصنيفات، وأنه يتبع الإسلام على الوجه الذي طبقه النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته وما ورد في القرآن وثبت صحته في السنة، على فهم السلف الصالح الذي حدده النبي صلى الله عليه وسلم بالقرون الثلاث الأولى ومن اتّبع نهجهم بعد ذلك.

لا يطلب أبو عبد الرحمن من الرجال الالتزام بالثوب البالغ إلى منتصف الساقين، إلا أنه يراه سنة يفضّل الالتزام بها، ويرى حرمة خروج المرأة دون غطاء للوجه، إضافة إلى وجوب إغلاق المحال التجارية في وقت الصلاة، ويضيف أن هذه ليست تعاليم السلفية بل هي تعاليم "الإسلام".

يؤكّد أبو عبد الرحمن على أنّ تأثره بقضيّة الالتزام بسنة رسول الله أهم ما استفاده من تعاليم جماعة الدعوة والتبليغ، إلا أنّه كان يرى أن تطبيق شريعة الله في حياته كان ناقصًا لذا إذ لا يحيا في دولة إسلاميّة على الرغم من أن غالبيّة أهلها مسلمين، وحين جاءت الثورة رأى أنّه حان وقت لتطبيق المفاهيم التي تغلغلت فيه ولم يكن باستطاعته الدعوة لها، فانطلق يدعو للجهاد ضد النظام باعتباره نظامًا كافرًا ولذا فإن الدعوة للجهاد ضده واجبة، وكذلك دعا إلى نصرة المهاجرين إلى سورية الهادفين لقتال النظام واجبة.

إن إقامة شرع الله أمر واجب وفرض لا مراء فيه، واستفتاء الناس في دستورٍ يقرّه الناس أمر غير مقبول، فكيف يحكِّم الناس في شرع الله.

يحرّم أبو عبد الرحمن الموسيقى والاستماع إليها، ويرنو إلى أن يرى سوريّة خالية من مظاهر الذنوب كمحلات الخمور وبيوت الدعارة، حيث يرى أن هذه المهمة لن تقوم إلا الحكومة الرشيدة التي ستأتي بعد الثورة، حيث تطبق شريعة الإسلام فتقطع يد السارق وتطعم الفقير وتأخذ الزكاة وتعمل على تحرير القدس، ويعقِّب على ذلك كله بالقول: "هل في ما ذكرتُ من آراء قولٌ ليس فيه نصٌّ قطعيٌّ"؟.

الجهاد طريق العزّة...البحث عن الثأر المفقود

يحكي أبو عبد الرحمن أنّه تأخّر في ذهابه إلى المركز الدعوي في مسجد بلدة الجينة بريف حلب الغربي في 16 من آذار عام 2019، وحين وصل إلى هناك وجد الجامع قد دُمّر بالكاملِ وأشلاء المدنيين تملأ المكان، حيث استهدفَ الطيران الأمريكي التجمّع بدعوى وجودِ شخصيّات مهمّة من تنظيم القاعدة فيه، إلا أن الأمر كان محض احتفال دعَويٍّ بحضور أعداد غفيرة من المدنيين، وعلى الرغم من المجازر الكثيرة التي رآها أبو عبد الرحمن إلا أن هذه المجزرة التي تجاوز ضحاياها السبعين كانت الأقسى عليه.

بدأت قناعة أبي عبد الرحمن تتعزز بأن منهج الجهاد العالميّ هي الحلّ لإيقاف الغرب عن تحكّمه بالبلاد الإسلامية وابتزازها بدفع الجزية المذلّة التي يؤديها حكام ممالك النفط –على حد تعبيره- لولاة أمرهم في الغرب، وعليه توجّه أبو عبد الرحمن إلى الانضمام إلى هيئة تحرير الشام حيث رآها الجسم الإسلامي الجهاديّ الأهم في سورية، ذلك أنّها كانت مؤلفة من عدة فصائل مهمّة تمثّل القوة الضاربة في الساحة، وعلى الرغم من أنه لا يشغل منصبًا عسكريًّا في الهيئة إلا أنه يمتلك كلمةً مسموعةً في عدد مهمّ من قياداتها، وههنا يشير إلى أنه يراها على حقٍّ في استئصال الفصائل التي تتفاوض مع النظام أو تسهّل أعماله، وضرب مثال حركة نور الدين زنكي على ذلك، بل يذهب إلى وجوب أن تتغلّب الهيئةُ على الفصائل الأخرى فتخضعها لحكمها متى رأت أن الفرصة سانحة لذلك في قابل الأيام، وذلك بهدف التهيّؤ لقتال النظام والميليشيات الإيرانية والاحتلال الروسي بشكل أمتنَ وأقوى.

الحكم والدولة

لا يخفي أبو عبد الرحمن قناعته بأنّ المجاهدين في سوريّة وأفغانستان من جملة المشمولين بقول النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: [لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرّهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله][100] حيث إن رفع راية الجهاد في هذا الزمان من أدلّة الثبات على الحقّ إضافة إلى الدعوة للتمسّك بسنّة النبي وتطبيق شريعته.

[100] حديث صحيح في مسلم.

يرى أن المجاهدين في هذه المنطقة هم من سينشئ الإمارة الإسلاميّة -أوّلاً- والتي ستحرّر بيت المقدس وفلسطين وتوحّد بلاد الشام، وستسعى الدول للتعامل معها وإقامة العلاقات معها لأنها ستكون أمرًا واقعًا.

على الرغم من تجربة داعش في إعلان دولة الخلافة فإنه يراهم على باطل محضٍ، حيث إنهم أنشؤوا خلافتهم "المزعومة" بشكل انتهازيٍّ على تضحيات الشهداء من جميع الفصائل، إضافة إلى إسرافهم في قتل المسلمين واستخدام الرعب أسلوبًا لتخويف الناس وترهيبهم بينما يجب أن يكون المؤمن هيّناً ليّنًا مقتديًا برسول الله في أمره كلّه.

يختصر أبو عبد الرحمن فشل "الخلافة" المزعومة بأن التنظيم لم يعلنها شوريّة وإنما جبريّةً دون استشارة قيادات الفصائل، مما يشير إلى نيتهم الاستئثار بالسلطة لا إقامة دولة الإسلام، إضافة إلى ذلك فإنه استدعى العالم كله بهجومه غير المبرر على القرى الكردية في عين العرب "كوباني" وتأكيده في إصداراته على نيته فتح روما وإرهاب العالم عبر هجماته المتفرقة على المدنيين، وتكفيره السوريين الذين لا يدخلون تحت بيعته ويقاتلون تحت رايته، مما يثبت فشلهم في ترتيب الأولويات، إذ كان الأجدر بهم أن يعملوا على إسقاط النظام بالتشارك مع كل الفصائل ثم التشاور معهم على إقامة نظام حكم إسلامي بمسمّى الإمارة وحين تستقر الأمور للدولة الجديدة يمكن العمل على متابعة تحرير الأرض المحتلة في فلسطين ثم يمكن حينها إعلان الخلافة.

الدولة عند أبي الرحمن إمارةٌ يختار الناس فيها ممثليهم ثمّ يختار هؤلاء أميرهم الذي يختار مسؤولي أجهزة الدولة ويوكل إليهم إدارتها واختيار الكوادر المؤهلة لتطويرها، ولا يشترط تجديد تعيينه أو إعادة انتخابه وإنما يمكن لأهل الحل والعقد أن يزيلوه باجتماع أغلبهم على ضرورة إزالته وتعيين آخر مكانه.

وظيفة الأمير هي إقامة شريعة الإسلام وقيادة البلد الذي يحكمه وفرض الأمن ونشر العلم الشرعي والعلوم المعاصرة، وبطبيعة الحال فإن احتمال استمرار الناس على نمط الحياة العلماني أمر غير وارد إلا أن التعامل في تنقية المجتمع ستكون بالتدرّج حيث سيمنع الاختلاط في الجامعات ولن يكون هناك مجال لمزاحمة المرأة الرجال في الأعمال التي لا داعي لوجودها فيه كالجيش والأمن والإدارات الأخرى، كما ستمنع حفلات الغناء ونشر الموسيقى، إضافة إلى الوقوف الصارم في وجه الدعوات للأفكار الإلحاديّة والتطوّرية والإباحيّة ومناقشات الشذوذ الجنسي حيث لن يكون لها مكانٌ في أرض هذه الدولة أو فضائها الإلكتروني، بل ستتخذ بحقهم الإجراءات الشرعيّة التي ستقرها مجالس القضاء المرتبطة بشكل وثيق مع دوائر الفتوى.

مآلات المستقبل

يرى أن المستقبل سيكون مليئًا بالاقتتال الدموي مع القوى التي تجتمع في سوريّة، كالروس والإيرانيين والأمريكيين، ولذا فقد يكون المستقبل القريب مليئًا بالكر والفر والتقدم والتراجع، إلى أن تتوحّد الفصائل تحت قيادةٍ واحدة ويعلنوا التزامهم بالإسلام قولاً وعملاً ثم ينقضّوا على هذه القوى لتحرير البلد منها.

إنّ المنهج الفكريّ الذي يقتنع به هو الساري في مساجد إدلب وما حولها من المناطق التي تسيطر عليها الهيئة، حيث يحضّ الناس على التمسك القوي بسنة النبي صلى الله عليه وسلم والاقتداء بالصحابة إضافة إلى حضور مجالس العلم التي تشرح الكتب المبسّطة من السنة، كرياض الصالحين والأربعين النووية وبعض كتب العقيدة التي ألفها مشايخ في الهيئة، إضافة إلى متابعة المحاضرات التي يلقيها شيوخ الهيئة في المساجد والمراكز الثقافية، حيث يتزاحم الناس على الحضور لتعلم أمور دينهم، ومن ثمّ فإن الحال ينبئ عن انتشار الأفكار "السلفيّة" التي تمزج بين منهج جماعة الدعوة والتبليغ وبين الجهاد المدافع عن حقوق المسلمين في سوريّة.

ثانيًا: أبو عمر "هيئة"[101]

الحاج أبو عمر[102] نموذج عن الانتقال من المزج بين منهج الدعوة والتبليغ والتصوُّف ثم الانتقال إلى السلفيّة الجهاديّة المحلّيّة، وعلى الرغم من اعتداله تجاه المكوّنات السوريّة إلا أنه يرى أنه لا بدّ من إقامة دولة إسلاميّة في سوريّة لتأخذ كل المكوّنات حقها.

أبو عمر من مواليد إحدى بلدات ريف حلب الغربي، يبلغ من العمر الخامسة والستين، انضمّ إلى الطريقة القادرية في حلب إثر انتقاله إليها في شبابه، واستمر به الحال إلى أن تعرف على جماعة الدعوة والتبليغ حيث لازمهم وخرج معهم في أسفارهم الدعوية إلى الأردن والباكستان فقط، ومن هنا بدأ تحوّله عن الالتزام بالطريقة إلى العيش معها بما يتوافق مع سنة الرسول صلى الله عليه وسلم.

انضمّ في بدايات الثورة إلى المظاهرات مع أولاده، وحين دخل لواء التوحيد إلى حلب كان مع أولاده في صفوفه، وقد استشهد منهم اثنان على جبهات القتال، كما عمل في الهيئة الشرعيّة في حلب في قسم التحقيق العسكري، واستمر فيها إلى حين خروجه من حلب أواخر عام 2016.

انتقل أبو عمر إلى قريته مكتفيًا بما لديه من محصول زراعي ليعيله وأسرته، مستغنيًا عن العمل العسكري والإداري مع الفصائل، إضافة إلى موقفه الحانق منها جميعها، حيث يصفها بالخيانة لتراجعها واقتتالها فيما بينها.

يرى أبو عمر أن السلفية تعني اتباع النبي صلى الله عليه وسلم في مأكله وملبسه وطريقة حياته، إضافة على اتباع الصحابة والسلف الصالح في فقههم وعقيدتهم وفهمهم للقرآن، وذلك على نحو مطابقٍ تمامًا لما سبق أن تقدّم في مقابلة أبي عبد الرحمن الحلبي.

الجهاد هو الحقّ والحقيقة

في مناقشات سابقة بين الباحث وأبي عمر[103] كان أبو عمر يرفض العمل العسكري تحت مقولة الجهاد، حيث إن الثورة لم تقم بهدف إقامته وإنما بهدف نيل الحرية وإزالة الظلم والاستبداد، وسوّغ حينها عمل لواء التوحيد مع جبهة النصرة واشتراك تنظيم الدولة معه في بعض المعارك بأنه من باب سياسة الأمر الواقع، إلا أن الحال سيتغيّر إثر سقوط النظام وإقرار دستور جديد، حيث لا يخفي تمنّيه بأن يعود الحال إلى ما كان عليه الأمر من ديمقراطيّة حقيقيّة إبان الاستقلال.

في تغيير غير متوقّع بات أبو عمر يقول بحرمة الانتخابات ووضع الدستور ويطالب بتغلُّب فصيل واحدٍ "أيًّا كان" على الفصائل الأخرى لتكمل مسيرة التحرير التي توقفت بل تراجعت تحت ضغوط الروس والإيرانيين وما سماه بـ "طعنة داعش للثورة"، كما يرفض الهدنة التي تعقد باسم آستانة، حيث يرى الضامن التركي معينًا للروس على القتل ومانعًا للمجاهدين من استكمال المعارك التي توقف بطش النظام، ولا يخفي أبو عمر هنا تأثره الكبير بتغيّر قناعات صديقه أبي عبد الرحمن حيث يوافقه في أغلب أقواله ويعلن تقديره له، فهو طالب علم منذ أكثر من عشرين سنة، وقد نال تزكيات كبيرة من علماء وشيوخ معروفين في الهند والباكستان ومن الشرعيين المهاجرين الذين استقروا في سورية.

[101] نسبة لعمله في الهيئة الشرعية في حلب.

[102] طلب أبو عمر أن يشار إليه بكنيته دون اسمه الصريح، وقد جرت المقابلة معه عبر برنامج واتس آب بتاريخ 1/ 5/ 2019.

[103] كان ذلك إبان عمله في الهيئة الشرعية مطلع عام 2013.

دولة الإسلام حلم كل مسلم

بهذه العبارة يصف توقه للوصول إلى الحكم الإسلامي، ويشير –على سبيل المثال- إلى أن قرابة خمس قرىً درزية يعيش أهلها في إدلب بأمان واطمئنان دون أن تتعرض الفصائل أو الناس لهم، وما ذلك إلا لغلبة الدين على نفوسهم، وهو ما لا يراه في خصومه الذين يستحلون قتل الأبرياء والأطفال بالقصف العشوائي والبراميل المتفجرة.

في وصفه لهذه الدولة يرى أنها الدولة التي لن يبقى فيها فقير، حيث ستسخرّ مقدّرات البلاد لنهضة البلد ورفع سويتها الاقتصادية، كما أنّ أموال الزكاة وحدها ستكون كافية لانتشال الفقراء من الفقر المدقع إلى العيش الكريم، إضافة إلى أنها ستصرف على طلاب العلم الذين سيتفرغون للدعوة والتعلّم دون أن تشغلهم مطالب العمل عن هدفهم ذلك.

في دولة الإسلام لن تجد سارقًا أو مغتصبًا أو مستحلاً للكبائر، لأنه سيرى بعينيه مصير تلك الأفعال، حيث ستتكفل الحدود بإيقاف هذه "الجرائم" والحدّ منها.

على الرغم من كل ما تقدّم لا يخفي أبو عمر إعجابه بالتجربة التركيّة، حيث استطاع حزب العدالة النجاح في محاربة الفساد ودفع عجلة التطور الصناعي والاقتصادي والعلمي في البلاد إلى أعلى مستوياتها، كما تمكّن من إيقاف زخم العلمانية "الأتاتوركيّة" بل وتحجيمها، وبث روح المحافظة والالتزام بالدين وتعاليمه في قلوب الأتراك، واستطاع بسياسته الوصول إلى إعلان النظام الرئاسيّ، إلا أن ذلك لا يعني القبول به على أنه التجربة الصحيحة، بل يجب عليه إعلان تطبيق الشريعة، وأن "يعمل على ضمّ سوريّة إلى حكمه بالقوّة" ليستطيع بذلك تشكيل جبهة أماميّة تعمل على تحرير فلسطين والمسجد الأقصى.

أما في سورية فإن لم تدخل في حكم دولة قوية، فيجب على المجاهدين إنشاء دولة قوية تحرر سوريّة وتعمل على تطبيق الإسلام وشريعته على النحو الذي فصّله صديقه أبو عبد الرحمن، والذي أثبتناه في صفحات متقدمة.

4. 2: الجهاد والمفاصلة، طريق النصر والثبات

أبو حفص القاضي[104] من مواليد ريف إدلب عام 1985، انتقل إلى حلب بعمر الثالثة عشر لدراسة العلوم الشرعية في دار الأرقم بن أبي الأرقم في مدينة منبج، حيث استمر طالبا فيها إلى حين نيله الشهادة الثانوية منها عام 2003، لينتقل إثر ذلك إلى دمشق لإكمال دراسته في قسم أصول الدين في معهد الفتح الإسلامي، حيث تخرج منه متخصصا في الحديث عام 2008، ثم ما لبث أن تعرّض للاعتقال بتهمة التحريض على الطائفيّة، وسجن في صيدنايا مطلع 2009 إلى حين خروجه منه أواخر عام 2011 مع مجموعة من الجهاديين، حيث انضمّ بعضهم إلى خليّةٍ لجبهة النصرة بقيادة الشيخ عمار السيّد.

لا يخفي تأثره بالشيخ عمّار الذي استشهد في أواخر عام 2012 في حي سيف الدولة بداية دخول الجيش الحر إلى حلب، حيث كان ينتمي إلى جبهة النصرة ويعمل معها بالتنسيق مع كتائب الجيش الحر.

درس أبو حفص القاضي مع الشيخ عمّار المرحلة الثانويّة سويًّا، حيث كان للشيخ عمار حضور سلفيٌّ واضح فهو قارئ نهم لتراث ابن تيمية وأغلب ما يكتب في المنتديات الجهادية، إضافة على قراءته لكتب الشيخ عبد الله

---

[104] اختار (م. س. ق) أبو حفص هذا الاسم الذي يعرف به منذ كان في مرحلة الثانوية في دار الأرقم بن أبي الأرقم في منبج بحلب، وأضاف إليه لقب القاضي بعد عمله في القضاء في الهيئة الشرعيّة بحلب، وكان زميلاً للباحث في المرحلة الإعدادية والثانوية، إلا أنه كان في السنوات المتقدمة.

عزام وأبي محمد المقدسي وأبي قتادة الفلسطيني، وكان ينشر بين الطلاب المقربين منه بأنه على قناعة تامّة بكفر الطائفة العلوية ووجوب قتالها وانتزاع الحكم منها وأن السبيل القويم لتطبيق الشريعة يكون بالقتال والجهاد لإعلان الدولة الإسلامية، كما كان على قناعة بأن الملا عمر قائد طالبان هو الحاكم المسلم الشرعي الوحيد في زمانه، حيث بايعته التنظيمات المجاهدة في أفغانستان على ذلك، وحيثما يعلَن الجهاد ويُختارُ أميره فهو الأمير الشرعي، وقد تأثر بالشيخ عمار وأفكاره عدد من الطلبة الأجانب الوافدين من جزر القمر والشيشان وقرغيزيا.

انتقل الشيخ عمار إلى العراق لقتال الأمريكيين إلا أن مشورة تلقّاها من الخلية المقربة من الزرقاوي تطلب منه الانتقال إلى سوريّة وتأسيس خلايا جهادية فيها لكي تكون عونًا للمجاهدين في وقت لاحق، وقد تحقق له جزء من ذلك، حيث شكل العديد من الخلايا إلا أنه وقع في كمين للأمن العسكري في ريف حلب الشمالي فاعتقل فيه ثم حوّل إلى محكمة أمن الدولة التي أصدرت في حقّه حكمًا بالسجن 15 عامًا في سجن صيدنايا.

يحكي أبو حفص عن لقائه بالشيخ عمار في سجن صيدنايا حيث كان له حلقةٌ يوميَّة يدرّس فيها العلوم الشرعية إضافة إلى تركيزه على كيفيات تطبيق مبادئ الولاء والبراء ومفهوم الحاكميّة وعقيدة أهل الحديث وآراءه في ضرورة الجهاد ضد الحكام الطواغيت، كما يؤكّد اشتراك الشيخ في استعصاء صيدنايا وتأثيره في التخطيط له وقيادته.

خرج أبو حفص والشيخ عمار من السجن في وقت متقارب، فانضم أبو حفصٍ للعمل العسكريّ مع الشيخ عمار، إلا أنه آثر الدخول إلى سلك القضاء بعد وفاته، فعمل في القضاء العسكري التابع للهيئة الشرعية في حلب، وحين خرجت جبهة النصرة من انضمامها للهيئة وأعلنت عن تشكيلها محاكمها الخاصة عمل فيها قاضياً شرعيًّا وعسكريًّا، إضافة إلى مهماته في عقد دورات مكثّفة للقضاة في أصول التحاكم وإثبات الأحكام وردّها.

رفض أبو حفص اندماج القضاء الشرعي مع القضاء الموحّد في مدينة حلب، كما رفض العمل بالقانون الجزائيّ العربيّ الموحّد الذي قبلت أغلب الفصائل العمل به كحركة أحرار الشام الإسلامية، حيث يرى أنه منجَز تحت ظلّ الحكومات العلمانية، كما أنه يقولب القاضي تحت أحكام مسبقة وهو ما لا يصحُّ في القضاء –برأيه- إذ يجب على القاضي الاجتهاد حتى يصدر الحكم المناسب لكل قضيّة تعرض له.

السلفيّة.. عقيدةٌ وجهادٌ وانتماء

كغيره ممن قابله البحث يرفض أبو حفص تسمية مذهبه بالسلفيّة، حيث يفضل أن يعلن بأنه الالتزام بالإسلام، أما الوجه الدقيق للدعوة السلفية فهي الاقتداء بالسلف الصالح في اتباعهم سنة النبي صلى الله عليه وسلم واتباع الأئمة الأربعة في الاجتهاد الفقهي واتباع أهل الحديث في فهم للعقيدة الإسلامية والآيات الخبريّة التي تثبت اليد والعين والعلوّ والجهة لله سبحانه وتعالى، وغير ذلك مما فصلوه في كتبهم العقدية.

الانتماء للإسلام والاقتداء الكامل برسول الله وصحابته هو عينُ الانتماء للسلفية، فالسلفية لديه الإسلام والإسلام لديه السلفية، ومن هنا فإنه يرفض التسمّي بأنه سلفي، بل هو مسلم على مذهب أهل السنة والجماعة.

إضافة إلى ما تقدّم يعلن أن الولاء والبراء عماد عقيدته الجهادية، حيث يجب موالاة المسلم ومحاربة الكافر، ولذا فهو لا يرى في حكم كافة الحكومات العربية وجهاً شرعيًّا، ويدعو لإسقاطها بالمظاهرات أولاً أو القتال إن احتاج الأمر، إلا أنه لا يقبل بالدعوة للثورة على نظام حزب العدالة التركي إذ إن من سيأتي بعده سيكون أشدّ منه على الإسلام والمسلمين، وبالرغم من ذلك فإنه لا يصنفه حكمًا إسلاميا بل هو حكم علماني أقرب إلى حكم الطاغوت منه إلى الإسلام.

تكفير ولا تكفير

على الرغم من اقتناعه بأن تنظيم الدولة كان فصيلا مجاهدًا إلا أنه يصفهم بالضلال والخروج عن الشورى والعودة إلى الحكم القهري، ومن هنا تأتي تسميتهم بالخوارج، إضافة إلى ذلك فإن استسهالهم التكفير وسفك الدماء أدّى بهم إلى الفناء وانتهاء دولتهم قبل أن تتحقق أصلاً، فهي ميتة منذ أعلنوها.

يرى أبو حفص كفرَ الطائفة العلوية والدرزية والروافض من الشيعة إضافة إلى كفر الطوائف الباطنية المعاصرة كالبهائية والقاديانية، إضافة إلى كفر الداعين للحكم المدني والعلمانية وكل رافضٍ للحكم الإسلاميّ.

على الرغم من ذلك إلا أن أبا حفص يرفض تكفير الأشخاص بأعيانهم إلا إن صرّح بما يوجب الكفر تصريحًا كاملاً دون مواربة وعن قصد بعد بيان خطأ شبهته، ولذا يعذر عامة الشيعة والعلوية بالجهل وتلقي عقائدهم في مجتمع مغلقٍ منذ الصغر.

هدفنا تطبيق الشريعة

لا يهتمّ أبو حفص بشكل الدولة الإسلاميّة -سواء كانت خلافة أو إمارة- قدر اهتمامه بتطبيق الشريعة وأحكامها، التي تكاد تنحصر بأبواب الحدود والقصاص في القضاء، ولا يخفي سعادته بإصداره عدة أحكام تقضي قتل بعض المثليين في حلب إضافة إلى حكمه بقتل بعض "الزانيات" اللواتي اعترفن باقترافهن جرم الزنا بعد الزواج وذلك إبّان عمله في القضاء العسكري فيها، حيث يصف ذلك بأنه من أبواب التقرب إلى الله وإحقاق الحق في زمن كثر فيه الباطل.

يناقش بحرارة بالغة في إثبات أن الإسلام نظام متكامل، حيث يقول إنه الدين الوحيد الذي يمتلك مقومات الحكم والمبادئ النظرية التي تدعم أفكاره السياسية، فهو مرتبط بالوحي الإلهيّ السامي، وعليه فإنّ ترك أوامره ومبادئه والاحتكام إلى الفلسفات والنظريات الغربية في الحكم أمرٌ خارج عن منطق العقل قبل أن يصفه بالكفر والردّة، فإذا تعززت هذه القناعة عندنا، فإن الواجب على المسلمين أن يتمحوروا حول إقامة حكم الله، فالله تعالى يقول: {وأن احكم بينهم بما أنزل الله}، كما يحذر من التحاكم إلى غير ما أنزل الله كما في قوله عز وجل: {ولا تتبع أهواءهم}، ووصف ترك حكم الله بأنه اتباع لحكم الجاهلية، {أفحكم الجاهلية يبغون} كما نصّ على أنّ من لم يحكم بما أنزل الله فهو كافر وظالم وفاسق كما في قوله تعالى : {ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) وقوله: {ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون} وقوله: {ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون} ومن لم يحكم بما أنزل الله إباءً وامتناعاً أو إعراضًا عنه واستهتارًا فهو كافر خارج عن الملة وإن لم يجحد أو يكذِّب حكم الله تعالى، ويثبت ذلك قوله تعالى: {ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أُنزل إليك وما أُنزل من قبلك يُريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أُمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلّهم ضلالاً بعيداً. وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدُّون عنك صدوداً} وقوله تعالى: {وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا}، ومن هنا يبين أبو حفص الحكم البدهي الذي يمكن أن يستنبَط من هذه الآيات في حقّ الحكومات والأنظمة العربية المانعة لتطبيق الشريعة، فكيف إن اجتمع مع ذلك الظلم وممالأة المحتل والخنوع للغرب ودفع الجزية له والدعوة للانحلال والفجور.

ما يزال أبو حفص في عمله القضائي، ويرى أن الهيئة ستحظى في يوم قريب بالسلطة في كامل إدلب[105]، كما أن سلوكها السياسي الآن دون التنازل عن ثوابت الدين يدفعه للأمل بأنها النموذج الحقيقيّ الممتدّ للجهاد الأفغاني المستمر دون غلو أو تفريط.

---

[105] تحقق ذلك فعليًّا بعد المقابلة بأشهر.

3.4: الجهاد مع البحث عن مخرج توافقي

"أبو أُسَيد" الأسيف عبد الرحمن[106] من مواليد منطقة تل رفعت في ريف حلب الشمالي عام 1984، عاش في منطقة الميسّر في حلب معظم طفولته وشبابه إلى حين انخراطه في العمل المسلّح أثناء الثورة السورية، وعلى الرغم من نيله شهادة الثانوية العامة إلا أن الأسيف لم يستكمل تعليمه جامعيًا ولم ينل شهادات علمية في أيٍّ من التخصصات النظرية أو التطبيقيّة، وإنما كان عاملاً في صغره

سلفيّة المنشأ والمولد:

تربّى الأسيف في أسرة لها ارتباطات قرابة وتلمذة ببعض طرق الصوفية، إلا أنّ والده "الجامعيّ" كان صاحب اطلاع واسع على التراث والأدب الإسلاميّ وقد أدّت به قراءاته إلى التعرف على الشيخ محمد بن عبد الوهاب الذي تأثّر بأفكاره تدريجًا، واستمر في قراءة ما يتيسّر له من كتبه[107] إلى أن اقتنع بدعوته قناعة كاملةً، فتحوّل من "الصوفيّة القبوريّة" إلى "الدعوة للسلفيّة"؛ وعلى الرغم من غرس "والده" فيه الدعوة السلفية منذ نعومة أظفاره إلا أنه لا يرى صواب إطلاق مسمّى "السلفيّة" على اتباع المسلم لدينه وسنة نبيه صلى الله عليه وسلّم، فالسلفية تعني عنده اتباع النص بفهم السلف من أهل السنة والجماعة، الذين يمثلهم أهل الحديث المواجهين لغيرهم من المدارس العقلية كالمعتزلة والماتريدية والأشاعرة أو غيرهم من المدارس كالخوارج، فهم وإن دخلوا ضمن مسمّى "أهل السنّة" إلا أنهم ليسوا من "الجماعة" بل من يمثل "الجماعة" هم "أهل الحديث" الذين وافقوا ما كان عليه الصحابة في الفهم والاجتهاد والاستنباط.

اهتمّ والده بعد تحوّله إلى السلفية بتصحيح عقائد الناس في المحيط الذي يعيش فيه وذلك برفقة عدد من الأصدقاء الذين كان بعضهم يحضر "شرائط التسجيل" لشيوخ السلفية كابن عثيمين وابن باز والألباني دون تدوين الأسماء عليها، وذلك خشية اكتشافها من قبل السلطات الأمنية، وما لبث أن اشتبك والده في كثير من الأحيان مع بعض شيوخ المساجد الذين كان يناظرهم في العقائد الصوفية والبدع التي كانوا يعتقدونها فكان بعضهم ممن يذعِن له ويغيّر من اعتقاده بسببه خاصة وأنه كان قارئًا متبحّرًا في مصادر التصوّف، بينما كان الباقون يتذمّرون ويفضّلون الهروب من المناظرة.

اعتقِل والده بعد عام 2000 مدة لم تطُل، وعلى الرغم من كونه معارضًا للنظام ويرى وجوب إزالته بدعوى كفره إلا أنه لم يدعُ لذلك نظرًا للخطورة الأمنيّة في دخول هذا الغمار، وقد تأثر "أبو أسيد" بهمّة والده وفكره، فعاش حياته مقتنعًا بالعقيدة "السلفية" في الأسماء والصفات، ووجوب اتباع النص الوارد من القرآن وصحيح السنة وتفسير السلف الصالح لما يشكِل من تلك النصوص، وقد ازداد هذا التأثُّر بعدما رأى اجتماعات والده في المنزل مع بعض "الشيوخ وطلاب العلم" من السلفية الذين كانوا يتدارسون بعض كتب الشيخ محمد بن عبد الوهّاب وعبد العزيز ابن باز وابن عثيمين وشيخ الإسلام ابن تيمية وغيرهم ممن يعتبر أساسًا مهمًّا في بناء السلفيّة النظري، وعلى الرغم من هذا التأثر إلا أن "الأسيف" يأخذ على والده شدّته في نقد التصوُّف ورموزه في حلب كالشيخ محمود الحوت والشيخ محمود القطان.

السلفية بين المنهج والتطبيق

يعرف "الأسيف" السلفي بأنه من يطبق نصوص القرآن والسنة على فهم السلف الصالح، إلا أن الأفضل أن لا تطلق تسمية "السلفية" البتة، إذ التسمية تزيد في الفرقة، ولذا لا بد من وصف السلفيين بأنهم "متبعو السنة"

---

[106] جرت المقابلة في يوم الأربعاء في 2019/4/3، عبر برنامج "واتس آب".

[107] كانت كتب الشيخ محمد بن عبد الوهاب ممنوعة في سوريّة –وما تزال-، ولذا فإن الحصول على كتبه ورقيًا من الأمور نادرة الحصول.

أو "مقيمو "الدين" أو "المقتدون بالسلف الصالح" وكل هؤلاء هم أهل السنة والجماعة، أما غيرهم من الفرق الأخرى –كالأشاعرة والماتريدية والصوفية- فيعدون من "أهل السنة" إلا أنه لا ينطبق عليهم وصف "الجماعة" لأن هذا الوصف ينطبق على المقتدين بما كان عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه.

أما تطبيق السلفيّة فيكون متداخلاً بين المنهج العام وضوابط الدين والشريعة ومقاصدها، فلا يجبر الناس على تقصير أثوابهم مثلاً احتجاجًا بحديث تقصير الثوب بدعوى الخيلاء والتكبّر، فهذا غير متأتٍّ في هذه الأزمان، وكذا الإجبار على إطالة اللحية لتغيُّر الأذواق، حيث إن إقامة هذه الشعائر واجبة ما لم تتعارض مع التقاليد والأعراف، كما أن قسر الناس على لباس معيّن سبيلٌ لإفساد أوسع.

وعدم اتفاق السلفية على منهج واحد هو السبب في انقسامهم إلى فرق متعارضة، حيث يرى "الأسيف" أن التشرذم بين الجهاديين والتقليديين والجاميين عائد إلى عدم الاتفاق على تفاصيل الاقتداء بالسلف الصالح؛ وإلا فإن خيرية القرون الأولى آتية من اتباعهم سنة النبي صلى الله عليه وسلم في العبادات واجتهادهم فيما خلا ذلك، وهو ما لا نراه في السلفية المعاصرة، مما يسبب تشرذمها.

وقد ينطلق بعض المتأثرين بالسلفية من جهة إلى جهة للتعويض عن الصدمة التي يعيشها من هذه الفصائل، فينطلق أحدهم من الجهادية إلى العلمية أو من الجهادية إلى فصائل قريبة من الإخوان المسلمين أو فصائل بعيدة عن الدين تماماً.

الميل نحو سلفيّة الجهاديين

كان لاحتلال العراق وسطوع نجم "أبي مصعب الزرقاوي" في تلك الآونة أثر كبير في تحريك عاطفة الجهاد لدى "الأسيف" فعلى الرغم من عدم استطاعته التوجّه للعراق للانضمام إلى "المجاهدين" إلا أنه تأثر بهم عن قرب بعد عودة بعض أصدقائه من العراق واعتقال بعضهم في سوريّة، وقد توازى ذلك مع حملات الرسوم المسيئة للنبي صلى الله عليه وسلم التي انتشرت في بعض صحف الدنمارك والنرويج وألمانيا وفرنسا، مما دعاه للتعمق في المسألة الجوهرية التي تسمح للغرب بالتطاول على رموز المسلمين المقدسة ومحرّماتهم، ليتوصل بعد تفكير إلى أنه غياب "الجهاد"، وقد أثر به في تلك الأثناء خطب الشيخ "خالد الراشد" حيث استمع لخطبه المتوفرة كلها والتي بلغت قرابة 220 خطبة.

عزّز تشرُّب قلبه للسلفية آنذاك "محاولات الإيرانيّن نشر التشيُّع في حلب" وعموم سوريّة بطبيعة الحال، وقد كان باب انتشار ذلك مرتبطًا بالتصوف أو الجهل أو الإغراء المالي أو الانتساب لآل البيت –كما في حالة بعض أفراد عشيرة "الجحيشات"-، ولذا فقد كان من الضروري تعزيز حضور السلفية في أحياء حلب الشرقية التي "بدأت تظهر فيها حركة التشييع بكثافة" برأي والده، ولذا حرص مع والده على مناظرة المتشيعين حديثًا وتبيين خطر التشيع على الإسلام والعرب عامّة وسورية خاصة.

السلفية والتكفير

لا يحبذ الأسيف إطلاق حكم التكفير على أحد إلا "من أقيمت عليه الحجة" فإنه يطبق عليه حكم الإسلام في المرتد ولذا لا بد من الالتزام بضوابط التكفير كالعذر بالجهل وتجلّي العناد على المقولة التي تقتضي الكفر رغم تبيين الحق له، ويقف موقفًا ناقدًا من الجماعات الجهادية المقاتلة التي أعلت لواء التكفير في سورية بغية استباحة الدماء كمقاتلي "داعش" إلا أنه –للمفارقة- يرى الردة في تنظيم الدولة "داعش" لاستباحته دماء المسلمين إضافة لذلك فهو يرى كفر الطوائف الباطنية كالنصيرية "العلوية" والإسماعيلية والدروز، لكنه –بالمقابل- لا يرى كفر عموم الشيعة إعذارًا لهم بالجهل إلا أنه يرى كفر شيوخهم ومرجعياتهم الذين يؤمنون

بتحريف القرآن ويسبون الصحابة وعائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلّم، فكيف يمكن الحكم بإسلام قوم يرى في القرآن نقصًا وتزويرًا أو يسبّ "عائشة" والصحابة الذين امتدحهم الله في قرآنه.

خطُّ التردّد.. الانعتاق بين عالمية "الجهاد" ومحلّيّته

يروي الأسيف في حديثه أنه كان كثير الاطلاع على كتب أعلام "الجهاد" وشيوخ السلفية الجهادية وبياناتهم، كالشيخ عبد الله عزام، وأبي مصعب السوري، وأبي بصير ناصر الوحيشي، وإبراهيم الربيش، وتأثر بالشيخ نصر الآنسي اليمني بشكل خاص، حيث عُرف عنه أنه عقل القاعدة الإستراتيجي في الجزيرة العربية، وكان الأسيف ذو حرص شديد على التواصل الدائم مع منتديات الجهاديين الشهيرة ومتابعتها، حيث كانت بوّابته للدخول إلى عالم الجهاديين فحقق لنفسه حضورًا دائمًا في أروقتها وصفحاتها، ترافق ذلك مع تأثُّره -في تلك الآونة- بالشيخ أبي محمد المقدسي الذي "كان سبب دخوله إلى القاعدة" وذلك بفضل مساعدة أحد المقربين منه والذي دعاه بـ"أبو يوسف الأردني" حيث كان همزة الوصل بينهما من خلال تزكيته حيث استطاع أن يحقق له حظوة عند المقدسي بفضل مهارته في صناعة الإصدارات الجهادية التي كان يعدّها عن عمليّات مجاهدي القاعدة بين الحين والآخر، وقد كان إصداره عن أبي دجانة الخراساني أحد أهم الأعمال التي ربطت بينه وبين المقدسي فقرر أن يساعده للالتحاق بالجهاد الأفغاني، إلا أن صديقاً له دعاه بـ "أبي جهاد الحلبي" عاد من أفغانستان إلى سورية وكوّن مع بعض الشباب و"الأسيف" خليّة أولى تابعة للقاعدة بإشارة من الشيخ أسامة بن لادن، حيث رأى ضرورة البدء بتشكيل الخلايا الجهادية في سورية مع بداية الحراك الشعبي في تونس، في استشراف منه قربَ اندلاع الاحتجاجات فيها.

أطلع الأسيف دائرته الضيقة بما ينوي فعله فوجد دعمًا قويًّا من والده وحثًّا منه على التضحية في سبيل الخلاص من حكم "البعث" و"الأسد"، ولذا توجّه بداية إلى المشاركة في الأعمال السلميّة في بداية الثورة، فعمل ضمن أوّل تنسيقيّة في حلب والتي عُرفت باسم "نور الشهداء"، وكان مسؤولاً عن الارتباط مع المتظاهرين والتنسيق فيما بعد مع مجموعات التنسيقيّات الأخرى التي ظهرت في المدينة لاحقًا، إضافة على عمله الإعلاميّ في تصوير المظاهرات وكتابة الشعارات والتواصل مع بعض الوكالات لإيصال المقاطع المصوّرة إليهم بهدف بثّه على الشبكات الإخبارية العالميّة.

يسرد "الأسيف" العديد من المشاهد التي صوّرها وكان حاضرًا فيها خلال المظاهرات الأولى في المدينة مما يثبت فاعليّة حلبَ في بدايات الثورة على الرغم من تغييب ذلك عن الرأي العام، الأمر الذي دفع قوات الأمن وأجهزة المخابرات إلى نشر "مجموعات الشبّيحة" في وقت مبكّر للغاية فيها، وقد تعرض للاعتقال لدى المخابرات الجويّة لمدة يوم واحد ثم أحيل إلى السجن المركزي في حلب لمدة عشرين يومًا إلى أن أطلق القاضي سراحه مع عدد ممن اعتقل معه، ومن ثم كانت هذه النقطة بداية لتحوّله من العمل السلمي إلى بدايات العمل المسلّح، حيث تحوّلت مهمته من تصوير المظاهرات والتنسيق مع الأفراد للتظاهر إلى التنسيق مع بعض "الشباب" لحماية المتظاهرين من هجوم الشبيحة من خلال السلاح الأبيض بدايةً، إلى أن اتخذ قرارًا مع ستة أفراد[108] بتشكيل خليّة أطلقوا عليها اسم "سريّة أمّ عمارة" بهدف اغتيال رؤوس اللجان الشعبية -الشبيحة- وقياداتها بالإضافة إلى عناصر المخابرات، وقد كان للعملية الأولى التي نفذتها الخليّة في حي مساكن هنانو صداها في حلب وريفها، مما جعله مهددًا بالاعتقال الفوري، فغادر إثر ذلك المدينة إلى ريف حلب الشمالي، حيث عمل مع بعض الخلايا المسلّحة على صدّ أرتال النظام المتوجهة للمنطقة، ثم المشاركة مع كتيبته التي سمّاها "سرايا الغرباء" في اقتحام حلب عام 2012.

[108] توفي بعضهم واعتقل بعضهم وما زال بعضهم على قيد الحياة في الداخل السوري.

يرى "الأسيف" أن عددًا كبيرًا من الناس في المناطق المحررة تعاطفوا مع أصحاب الفكر الجهاديّ كونهم أصدق الناس في المعارك وأشدهم ثباتًا في موقفهم من محاربة النظام، الأمر الذي دفع أسرًا كثيرةً لاستضافة المقاتلين من الأقطار العربية الأخرى وتزويج بعضهم بناتهم وتشكيلهم بذلك حاضنةً داعمة للجهاد، إلا أن انحراف البوصلة من نصرة الشعب نحو التسلّط عليه والتضييق على خياراته –كما حصل من قبل تنظيم "داعش" على سبيل المثال- مما دفع الناس للانفضاض عن احتضان "المجاهدين".

استمر الأسيف بالعمل العسكري مع القاعدة ممثلة بجبهة النصرة إلى أن فضّل ترك العمل العسكري المباشر والاستقلال عن الانتماء للتنظيمات الضيّقة، والتوجّه عوضًا عن ذلك إلى النظر والفكر الاستراتيجي المرتبط بإدارة الصراع مع النظام والقوى المضادة للثورة على نحو يشبه ما أنجزه أبو بكر ناجي في كتابه "إدارة التوحش" مع حرصه على الاستقلال في سائر الأمور على الساحة السورية، ومن ثمّ توجّه الأسيف إلى التوعية عبر الجهد الفكري من خلال المحاضرات الفكرية وإصدار تحليلات متتالية للأمور المستجدة بين الحين والآخر، سواء عن طريق قناته عبر موقع يوتيوب، أو من خلال صفحته على الفيسبوك أو قناته على برنامج تلغرام وغير ذلك من المنصات الإعلامية التي تيسّر إيصال آرائه وأفكاره عبرها.

فكرة الجهاد بين التنظيم والتيّار

على الرغم من أن فكرة الجهاد "استغوت" الأسيف في مقتبل العمر إلا أنه قلّب الأمر إبان سنوات من الثورة السورية على أوجه عديدة دفعته إلى تغيير قناعته في قضية مواجهة قوى العالم عبر تنظيمات جهادية منتشرة في عدة بقاع من دول العالم أو ما بات يعرَ بـ "الجهاد العالمي"، فيرى أن الأنسب هو إعداد تيّار يؤمن بمفهوم "الأمة" ووحدتها في الواقع والمآل والمصير، وأن السبيل لنصرتها يكون بالتوحّد أوّلاً ثم الدفاع عنها بالجهاد ثانيًا، فينقلب الجهاد ههنا من هدف طلبي إلى صيغة دفاعيّة.

وليكون الجهاد مجديًا يجب أن يكون تحت ظل إدارة "الأمة" لا تحت إدارة "التنظيمات" التي تتفاعل فيها دينامياتها الخاصة دون النظر إلى ما سيلحق بالشعوب من أضرار وآثار، ومن ثمّ فقد كان هذا الدافع للأسيف للخروج عن التنظيمات إلى رحابة الاستقلال، وحين ننظر إلى هذا الأمر في صيغته السورية يرى الأسيف أن نقطة الضعف الأولى تتمثل في التحزبات والفصائل ولذا يجب إنهاء هذه التحزبات على الفور وإنشاء هيكل عسكري وسياسي أشمل.

إن سبب الفشل الأهم الذي منع تنظيمًا مثل "داعش" من الاستمرار هو استبدادها بالأمر وتحزبها لفصيلها وتكفيرها الفصائل الأخرى، ولو أنهم انضبطوا للعمل تحت مفهوم "الأمة" لكان حالهم النظري والفكري والعمليّ مختلفًا، ولذا يحرص الأسيف على نشر هذه الرؤية في أوساط قيادات هيئة تحرير الشام "المقرّب" إلى العديد منهم، وقد بدأت بوادر التغيُّر على أفكارهم، حيث بدأت الهيئة بالميل نحو "الاقتصار على جهاد الدفع" دون الترويج لجهاد الطلب، وذلك من باب تقدير الظروف الحالية التي تمر بها سورية، حيث إن طلب الجهاد العالمي رمي للبلاد المسلمة وشعوبها بالتهلكة.

إلا أنه يمكن لكل بلد الثورة على حاكمه بالطرق "السلمية" فإن جنح للعنف والقتل كان لها الحق في الدفاع عن نفسها ويمكن آنذاك للمجاهدين الانخراط في الدفاع عن الناس وتوجيه الصراع نحو إسقاط الظالم وإقامة نظام جديد مبني على الإسلام في ذلك البلد.

الخط الثالث لإقامة دولة الإسلام

يسهب الأسيف في توضيح رأيه حول إقامة دولة الإسلام على المنهج الذي يرضي الله ورسوله، ويثير ههنا أنه لم يرَ في الجهاد شرطًا لإقامتها وإنما تتبع الشعب ومن ثمّ الدفاع عنه لتحقيق مطالبه في إقامة العدل الذي لن يتأتى إلا بدولة على نهج الإسلام –برأيه-.

ولذا فإن الأسيف يرى أن التنظيمات لا يمكن أن تبني دولة وإنما يبني الدولة تيّار متكامل، حيث يشترك هذا التيار في البلد الواحد في استغلال مقوّمات النظام الموجود اقتصادياً وسياسيًّا للإعلان عن نظام حكم جديد ينبثق من الإسلام ويدافع عن الدولة التي يمثلها.

ههنا تتمثّل الدولة بأنها الحاكمة بشرع الله والحافظة لدينها والمدافعة عن حقوق المسلمين في كل مكان باعتبار أنهم ينتسبون إليها بأجمعهم، ويعرج معلِّقًا على جهد "البغدادي" في إقامة الخلافة بأنه لم يحقق من شروط الدولة شيئًا، حيث لم يشرك الأمة في بنائها كما أنه لم يكن له اقتصاد خاص يتيح له البقاء، إضافة إلى استبداده وظلمه الذي كان "قاصمة" ظهره في نهاية المطاف.

الدولة الإسلامية عند الأسيف هي الكيان المحافظ على علاقاته الطيبة مع جيرانه من الدول الأخرى وتحترم الناس داخل حدودها فلا تسب أديانهم ولا عقائدهم إلا أنها كذلك لا تسمح لهم بالتدخل بشؤون المسلمين، كما أنها تمنح المظلوم حق الدفاع عن نفسه وحق انتقاد الحاكم والدعوة لخلعه إن قصّر في خدمة المسلمين وإقامة الإسلام.

في الساحة السورية يدعو الأسيف إلى جهاد الدفع ضد ثلاثة أعداء، روسيا أولهم بطبيعة الحال، فهي دولة محتلة للأرض ولا شرعية لوجودها للتسامح معها، أما الجهة الثانية فهم المقاتلون الأجانب القادمون من خلف الحدود للقتال مع الميليشيات الانفصالية وميليشيات النظام، أما العدو الثالث فهو نظام الأسد ورجال طائفته المقاتلين معه.

أما إقامة نظام الحكم على الطريقة التي ترضي الله ورسوله فتتمثل بأن يرشح المسلمون أهل الحل والعقد من أهل الرأي والكفاءة في شتى التخصصات على أن يكونوا من النزيهين، فيشكلوا مجلس أهل الحل والعقد الذي ينتخب رئيسًا للبلاد بمدة محددة -إن كان في ذلك مصلحة- ثم يقدموا دستورًا مستنبطًا من القرآن والسنة ليسير عليه الرئيس وأجهزة الدولة، ويرى أنه لا مشاحّة في أن ينتخَب مجلس الشورى أو مجلس أهل الحلّ والعقد في دورات محددة.

إن هذه الدولة ليست دولة خلافة ولا إمارة إسلامية ورئيسها ليس بخليفة أو أمير، ولا يمكن لأحد أن يفرض الخلافة على أحد حتى تصبح البلاد كلها مطالبة بالخلافة فحين ذلك تنشئ نظامًا تحت مسمى الخلافة.

وعند السؤال عن إمكانية تحقق الحرية في هذه الدولة، من قبيل إنشاء الأحزاب السياسيّة، والمطالبة بالحرية التعبير عن الرأي والدعوة للآراء والأفكار وطرحها للتصويت عليها، أجاب "الأسيف" بأن التحزب أمر مرفوض في الإسلام ما لم يحقق مصلحة كبناء الكوادر وتربية العقول، وهو ما مثّل له بجماعة الإخوان المسلمين حيث إن "الدولة تحتاجهم" لتقوم على التنظيم الدقيق الذي يمتلكونه، إلا أن ذلك لا يعني القبول بهم والرضى عن أخطائهم فهم سبب البلاء في مصر وتونس ويرى أنهم سبب البلاء السياسي في سورية حين مالت إحدى الجماعات المقاتلة إلى أفكارهم، ولذا فإنهم جماعة كغيرهم من الجماعات إلا أن القبول بآرائهم في الدولة المدنية وغير ذلك من الآراء أمر غير ممكن.

يمكن وصف المطالبة بالحرية في الرأي والتعبير بأنها المطلب الأساسي للدولة العادلة إلا أن التصويت على ما يحرمه الإسلام أمر غير مقبول كما أن طرح الدستور للتصويت أمر وارد بشرط أن تكون هناك مواد عليا لا

تخضع للتصويت وهي المواد التي تتحدث عن دين الدولة ومصدر التشريع "القرآن والسنة" في إجراء واضح لمفهوم الحاكمية.

4.4: العبور المعكوس، الخروج عن السلفية

يمثّل حسن رحيل[109] نموذجًا فريدًا من بين النماذج التي قابلها البحثُ، حيثُ تنقّل في عدة تيّارات دينيّة وفكريّة، كانت السلفيّة الجهاديّة أحدَ أهمّ منعطفاتها حيث تعمّق فيها إلى أن وصل إلى القناعة المطلقة باستغلاق هذا النموذج معرفيًّا ودينيًّا، مما دفعه إلى الانطلاق نحو الانفتاح المعرفي على القراءات المختلفة التي يدعو إليها محمّد سامر إسلامبولي ومحمد شحرور ليتجاوزها لاحقًا إلى نموذج خاص به أقرب إلى القناعة بوحدة الأديان وثقافة اللاعنف.

تمثّل نقطة البداية في التحوّلات عند رحيل قضيّة النقد المعرفي للروايات المتداولة في شتى الموضوعات المطروحة، إضافة إلى البحث عن عقلنتها مما دفعه إلى عمق الظاهرة السلفية وبحثها عن قرب بغية ثم الانفكاك عنها إلى رحابة القراءة اللغوية التي يدعو إليها محمد شحرور ثم تجاوزها نحو زاوية مختلفة لا تسلّم لشحرور ولمختلف القراءات الحداثية أو التراثية بآرائها.

ولِد رحيل في دمشق عام 1975لأسرة تتبع الالتزام المتدين والنهج الصوفيّ العام لبلاد الشام، واستمرّ متفوّقًا في دراساته حتى تخرّج في كلية الهندسة قسم الهندسة الكهربائية في جامعة دمشق بدرجة متفوقة عام 2003، وفي عام 2011- 2012 نال درجة الماجستير من جامعة ليفربول الدولية "عن بعد" في تخصص إدارة الأعمال والعلاقات العامة.

تعرُّجات الفكرِ، مسارات حائرة وأفكارناقدة

في عام 1992 بدأ بالتعرّف إلى الفكر الشيعي، حيث قرأ عدة كتب شيعيّة لمن سمّاهم بالمبشّرين الشيعة ككتب محمد السماوي إضافة إلى قراءة كتب المفكر الشيعي محمد باقر الصدر ككتابه "فلسفتنا" و"الأسس المنطقية للاستقراء" و"اقتصادنا" وغير ذلك، كما التزم لفترة طويلة بحضور دروس الأستاذ محمد حسين فضل الله في منطقة السيدة زينب جنوبي دمشق لمدة سنة ونصف تقريباً، حيث احتكّ في تلك الفترة بعدد كبيرٍ من "المعمّمين" الشيعة وخريجي الحوزات العلمية في إيران والنجف، واستمرّ به الحال كذلك إلى السنة الثانية من دراسته الجامعيّة.

يشير رحيّل إلى أن تعرفه على الفكر الشيعي وتأثره به كان من باب المراهقة الفكرية حيث استهوته فكرة الخروج عن المألوف والتعرّف على آراء يعدّ "التلفّظ بها" كفرًا لدى كثير من أهل السنة، إلا أنه يشير إلى أن فكرة نقد الرواية الحديثية كانت من جملة ما يستهويه للتميل نحو التشيّع.

يمرّ رحيّل على أسباب تراجعه عن الفكر فيختصرها بانتشار الغلو والخرافة، سواء في مدح الأئمة وعصمتهم ورفعهم فوق قيمتهم البشرية إلى محورية قضيّة الإمامة فقضية الغيبة المستمرة للإمام الثاني، وهىنا تهتز العقيدة التي يقول بعض معمّميهم: "لا بد من التسليم" فكيف أسلّم وأنا أبحث عن الإقناع العقليّ.

ينتقل رحيّل إثر ذلك إلى السلفيّة، حيث يمتلكون النقد العقلانيّ للخرافات والبدع ويدعون إلى بساطة الإيمان وتنقيته، إضافة إلى جهدهم في غربلة الحديث خاصة ما بذله الشيخ الألباني في نقده لبعض أحاديث الصحيحين، وعلى الرغم من عدم تأثُّر أبي عبد الله بأشخاص معيّنين في توجهه نحو السلفية إلا أنه يشير إلى

---

[109] استمرت المقابلات مع أ. حسن رحيّل لمدة أسبوع تقريباً حيث كانت تتراوح بين 50 دقيقة إلى ساعة ونصف يوميًّا عبر الهاتف، في الفترة بين (2019/4/19- إلى 2019/4/26)

لقائه بالشيخ عبد القادر أرناؤوط في دمشق وبعض تلامذته، كما يشير إلى تنقله السريع في هذه المرحلة بين السلفية التقليدية والحركيّة، فاستقراره على السلفيّة الجهادية.

السلفيّة الجهاديّة، الطريق نحو الاتّساق العقليّ

يبتدئ التأثير المباشر للسلفية الجهادية برأي أبي عبد الله بالوضوح والاتساق الذي تتصف به، فغالب الأفكار المؤسسة لفكرة الجهاد المعاصر مأخوذة من مفاهيم صاغتها عقول كبيرة بصورة ميسرة مبسطة، كمفهوم الحاكميّة لأبي الأعلى المودودي وفكرة الجاهلية لسيد قطب وفكرة التنظيم الحركي لحسن البنا، حيث يشير إلى أن ميوله السلفية جاءت من قراءته لهذه الشخصيات مباشرة، ثم ما تبع ذلك من قراءة كتب أبي مصعب السوري وأبي محمد المقدسي وأبي قتادة الفلسطيني.

أثّرت المغذّيات المحيطة برحيل بالإضافة إلى قراءاته بتوجهه المباشر نحو السلفية الجهادية، حيث احتكّ ببعض أفراد تنظيم التكفير والهجرة في ريف دمشق إضافة إلى معايشته أحداث البوسنة والهرسك وحروب الإبادة في الشيشان بالإضافة إلى أحداث الانتفاضة الأولى وحرب الخليج الأولى وحصار العراق لاحقًا حيث يُصَبُّ المصائب على المسلمين صبًّا.

تمثّل قضيّة الولاء والبراء بالإضافة إلى قضية الحاكمية أهم المحاور النظرية في تفكير السلفية الجهادية، حيث يدفع ذلك بكل بساطة إلى تكفير الحكّام الذين لا يطبقون الإسلام أو يوالون الغرب أو يمنعون المسلمين من تطبيق الإسلام، وهنا تمثل قضية التكفير السبيل الأهم والأوضح منطقيًّا لتبرير قتال هذه الحكومات والمجتمعات والمفاصلة الجذرية معها.

بدأ رحيل بالتغير التلقائي نتيجة تغلغل هذه الأفكار في ذاته فهجر سماع الموسيقى إضافة إلى إطالته لحيته ثم هجرانه أصدقاءه الذين لم يقتنعوا بفكره، حتى وصل إلى مرحلة تكفير المجتمع بكلّيّته والاستعداد لقتال أقرب الناس إليه "لو طُلِبَ منه ذلك"، إضافة إلى استعداده المنطقيّ لقتال موظفي الدولة نظرًا لأنهم يخدمون الطواغيت ومعين الكافر على التسلّط كافر مثله، بل إن الانضمام إلى الأحزاب السياسية كفرٌ بحد ذاته، الأمر الذي دفعه لإعلان استقالته من حزب البحث في عام 1998.

الطائفة المنصورة، الخيرية المنشودة

يشير رحيل إلى أن أحد أهم الأسباب محوريّة في الدفع للتمسك بالتوجه السلفي هو الطهر والنقاء الهوياتي والروحي الذي كان يفرضه الانتماء إلى هذه المجموعة، حيث إنها "الطائفة المنصورة" والفرقة الناجية التي بشر بها النبي صلى الله عليه وسلم، كما أنها مقتدية بالسلف الصالح "خير القرون"، فهي بمثابة "الشيفرة الوراثية" التي نجدها في أفكار كل الجهاديين، كما أنها الدافع نحو البذل والتضحية أكثر فأكثر، ولذا تعمد أغلب التنظيمات إلى استخدام عبارات محددة ومفاهيم متقاربة، نظرًا لتركُّز فكرة الجهاد في لا وعي المسلمين، حيث إنه "ذروة الأمر وسنام الإسلام" كما ورد في الحديث، كما يشير إلى أن تنظيم القاعدة كان يرى كل صاحب فكر جهادي في تلك الآونة فردًا منه وكل خليّة نائمة مجموعة مرتبطة به، وذلك بهدف ربط المنطقة بين أفغانستان وفلسطين بعدة تنظيمات جهادية تشق طريقها نحو تحرير الأقصى وبيت المقدس، ومن ثمّ لا بد من الجهاد والتضحية والصبر، الأمر الذي يجعل حياة الجهادي مرتبطة بالقتال والتجنيد للوصول إلى الهدف وتحقق البشارة.

الاعتقال وبدء التحوُّل

تعرّض رحيّل أواخر عام 1999 إلى الاعتقال بتهمة الانتماء لتنظيم إرهابي، وعلى الرغم من احتكاك أبي عبد الله بعدة مجموعات من ذوي الفكر الجهادي إلا أنه لم ينتمِ لأي تنظيم جهادي، ويشير في هذا السياق -متهكّمًا- إلى أنه اجتمع برؤوس الفكر التنظيمي والجهادي في السجن حيث يُستغرب تصوُّر تحقق ذلك خارجه.

استمرّ اعتقال رحيل في فرع المنطقة في دمشق قرابة سنة قضى منها أحد عشر شهرًا في الزنزانة الانفرادية، ليُنقَل إثر ذلك إلى فرع 48 الشهير بفرع فلسطين مدة سبعة شهور، حيث التقى فيه بمختلف تيّارات الفكر السياسي والماركسي والشيعيّ والإسلامي الممتد من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، إضافة إلى تعرفه على قيادة مهمة في تنظيمات جهادية أجنبية داخل المعتقل، حيث كان لهم حلقات درسيّة وحسبةٌ وإمارة وتخطيطٌ على القتال واستمرار الجهاد ولمّا يبرحوا مكان سجنهم.

يشير رحيل إلى احتكاكه في هذه الفترة بعدة شخصيات من مختلف التيّارات فكان كالقرآنيين والإخوان المسلمين والسلفيّة التقليدية والعلميّة، ليخرج بنتيجة ضرورة تشكيل منهج جديد لقراءة نصوص القرآن، مع تحوّله التدريجي لرفض فكرة رواية الأحاديث، حيث إن كل التنظيمات التي التقاها مرتبطة بالنصوص الحديثية وقلما كانت ترتبط بالنصوص القرآنية المجردة وإنما كانت تطوّع النص القرآني لتلائم تفسير الأحاديث المرويّة، ويشير إلى أن السلفية الجهادية أكثر هذه التيّارات تأثرًا بالظاهرية الحديثيّة –كما يسميها- تلبُّسًا وتأثرًا وتطبيقًا.

وبعد خروجه من السجن إثر تحويله إلى محاكمة مدنيّة قضت بإخلاء سبيله دون أي حكم في حقه، لينتقل أبو عبد الله لإكمال دراسته الجامعية التي انتهى منها في 2003، حيث انتقل بعدها لترتيب أوراقه "الفكرية" وتحديد بوصلة التوجه العقلي التالي لنفسه.

تعرّف في هذه الأثناء بالمفكّر سامر إسلامبولي الذي سبق أن قرأ له كتابه "القرآن بين اللغة والواقع" ومقالات له عن عدم فرضية "الحجاب" وأنه حكم ذكوري لا قرآني، إضافة إلى تأثره بفكرته حول رفض الترادف في القرآن الكريم والتعامل مع الحديث من منطلق رفض الرواية.

عزّز رحيل هذه القناعات بمزجه القراءة والمراجعة لأطروحات سامر مع أطروحات عقلنة النص التي يدعو إليها المهندس محمد شحرور بالتوازي مع اطلاعه على الدراسات التي تنقد صحيحي البخاري ومسلم مما شكّل لديه قناعة بضرورة التعامل مع الإسلام من خلال القرآن.

الدين والقرآن في الأفق الإنساني

يرى رحيل نفسه الآن ذا قراءة مختلفة عن محمد شحرور وسامر اسلامبولي، فعلى الرغم من توافقهم في نفي حدّ الرجم وحد الردة وحد شرب الخمر وقطع يد السارق على سبيل المثال، إلا أن رحيل زاد عليهم بنفي حسّيّة الجنة والنار في الآخرة، وإنما هي سعادة الروح بأعمالها الصالحة في الدنيا أو ندمها على الأعمال السيئة، كما ينادي بتعدد المعاني أو فتح النص القرآني أمام ما يمكن تسميته بـ "لا نهائية المعنى" حيث تصحّ التأويلات المختلفة في المكان الواحد والزمان الواحد والأمكنة المختلفة والأزمنة المتباعدة".

يرى رحيل أن شحرور يسعى لعقلنة النص، بينما يدعو أبو عبد الله لفتحه نحو الخيال، أي محاولة فهمه بناء على الوعي البشري العام وخارج إطار العقل المنطقي الضيق، كما يرى -علاوة على ذلك- كُلّ مُقِرٍّ بوجودِ خالقٍ ما "مسلمًا" مهما كانت الديانة التي يدين بها، وعليه فغالب الناس مسلمون لديه، ويؤول معنى قوله تعالى: إن الدين عند الله الإسلام، بأنه مسمّى الدين، أي أنّ كل ديانة هي إسلامٌ.

يزيدُ رحيل في تسويغ رأيه هذا بالقول: إن فهم النصّ هدفٌ مرحليٌّ ولذلك لا مانع من تعدده في النهاية ولو اختلفت الأماكن والأزمنة، إذ إن من أهداف الدين هو الوصول إلى مرتبة سامية من النقاء الروحي، وهو ما يمكن الوصول إليه بالتصوّف والحبّ وتغيير صفات النفس الناقصة إلى الكمال، وهذا ما قد يجتمع فيه كل الناس من مختلف الأطياف والمعتقدات.

الثورة وجهاد الفصائل

يشير رحيل إلى أن أغلب قادة الفصائل الجهادية الذين ظهروا على الساحة في الثورة السورية كانت تربطه بهم صلات غير مباشرة عبر مجموعات وسيطة في المرحلة التي كان يعدُّ نفسه فيها سلفيًّا جهاديًّا، وقد كان له تواصل في فترة الثورة مع حسان عبود أبو عبد الله الحموي قائد حركة أحرار الشام والشيخ زهران علّوش قائد جيش الإسلام إضافة إلى أسماء أخرى، ويختصر وصفه لحال الثورة بأن الأفكار التي كان مقتنعًا وينظر لتحقيقها مع جمعٍ من الشخصيات الجهادية عام 1997 والتي رآها في المعتقل طُبّقت بحذافيرها -مع ذات الخلافات والنقاشات التي استُحْضِرَت حينها- من قبل ذات الأشخاص أو المجموعات المرتبطة بهم بعد بدء حمل السلاح في الثورة السورية، فيذكر أن الخلافات في النقاش حول قبول الدعم من الدول كانت تفضي إلى نزاعات وملاسنات وتكفير قولي في المعتقل، بينما انتقلت في الثورة إلى ساحة الفعل واستباحة الدماء جراء التكفير الناتج عن الخلاف، ويضرب لذلك مثالاً بقبول جيش الإسلام الدعم السعودي، بينما كانت حركة أحرار الشام رافضة لذلك وانتقل الرفض إلى حالة خصام وعداء مضمَر بين الفصيلين جرت في الغوطة –على سبيل المثال- حملات استئصال متبادلة؛ ليؤكد ههنا على أن دعوات الجهاد التي تقودها شخصيّات متطاحنة فكريًّا على الرغم من أنها شربت من نبع واحدٍ ستؤول إلى الفناء والدمار وزيادة العنف على مختلف الأصعدة "البينيّة، والمجتمعية، والطائفية".

بناء على آرائه السلفية القديمة تواصل عدد من جهاديي جبهة النصرة وأحرار الشام معه لينضمّ إليهم وليكون فاعلاً في مسيرة الجهاد "الشامي" وتوجيهه، إلا أنهم لم يكونوا على علم بالتغيّرات الفكرية التي طرأت عليه -نظرًا لتكتّمه على كثير من آرائه- فكان يتخلص من ذلك بعرضه المساعدة الإدارية والتنظيميّة، حيث كان يعطيهم بعض الدورات المكثفة في كيفيّة قياس الأداء وإدارة الفريق والتخطيط الإستراتيجي، بعيدًا عن التعرّض لواقع الثورة أو الموقف الديني والواجب الجهادي، مما دفعهم لقطع العلاقة به لاحقاً.

حاول رحيل ثني كثير من أقاربه عن الانضمام للفصائل الجهادية، محذّرًا إياهم من الكوارث التي ستقودها هذه الفصائل في حق سورية، كنشر الغلو والتطرف واستحلال الدماء وتكفير الناس وقتلهم على الظن وتهييج الرأي العالمي ضد سورية، إلا أن أغلبهم لم يستمعوا له، بل كانوا كمن يتجهّز "**لفتح روما**" حيث إنهم داخل المعركة ولا صوت يعلو فوق صوت السلاح فيها.

أفق المستقبل والتغيير

لا ينكر رحيل حق الناس في التغيير، إلا أنه يرفض استخدام العنف في ذلك، فـ"إن المستبدّ وإن امتلك القوّة، فاللاعنفيُّ يمتلك السلم" وحين يميل المظلوم للعنف فإنه لن يكون محكوماً بميزان العقل بل بميزان الغضب والحقد المتبادل، وذلك سيجرّ على الناس دماء مضاعفةً وخرابًا أكبر وأعمّ، مما يدفعه لوصف الواقع في سورية بأنه عبثيٌّ للغاية.

يختصر رحيل موقفه من التغيير بضرورة تغيير النفس، حيث لا يمكن لأي شيء في الدولة أو الجيش أو البيت أو الأسرة أن يتغيّر إلا بتغيير النفس، حيث يشبّه المظاهر الخارجية بالواقع الغائب والمرآة بالواقع الحاضر فحين يرى العيبُ في المرآة يميل المرء لتعديله فيتغير في الواقع، وكذلك واقع الأمم والشعوب، لا يمكن لها أن

تتغيّر في الواقع إلا بتغيير ما فيها من عيوب، وذلك يبدأ بالنفس والفرد، كالامتناع عن دفع الرشوة والزنا والفساد، وكلما اتسعت الدائرة في التغيير ضاقت الدائرة على المستبد والظالم، ليصل المرء في نهاية المطاف إلى تغيير مشاعره تجاه عدوه، فيحبّ قاتله لئلا يكون مثله، ويحب معذّبه ليظهر له تساميه عليه، فالله هو الحب، وهو الحياديّة في الكون، حيث وضع الميزان الذي يسير كل شيء عليه إلى نهاية الدهر دون تدخّل مباشر منه.

يدلّل رحيل على ذلك بأن القرآن كان يأمر النبي بالانشغال بنفسه، كقوله: {لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَحَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ} [النساء: 48] حيث يطلب منه التحريض، أي النصحَ، أو إظهار القدوة ليتبعه الناس.

في هذا السياق يشير إلى أن الزبد يذهب جفاء أما ما ينفع الناس فيبقى، ومن ثم فإنه يرى أن كل المشاريع ستفشل وسيتحقق هذا المشروع الذي يحمله، ولو احتاج نشره في سورية وقتاً طويلاً.

ويرجّح ذلك عنده ازدياد مستوى الوعي العام لدى السوريين، كإيمانهم بالديمقراطيّة ونفورهم من تجربة العنف، ورفض دوام الاستبداد، إضافة إلى أن هذه الفكرة لن تحملها إلا النفوس الهادئة التي تشبه البذرة، حيث تنمو بهدوء وصمت لتكون شجرة كبيرة في عمر جيلين أو ثلاث.

4. 5: خلاصة واستنتاج

أ. تمنحنا النماذج السابقة مقدمات ونتائج متشابهة، وتضيف لنا رصيدًا مكتوبًا في التعرف إلى دوافع التحوّل نحو السلفيّة الجهادية أو الخروج منها –كما في النموذج الأخير- في الساحة السورية، كما أن هذه الحالات –على قلّتها- تعكس عن ديناميّة تفاعليّة داخل التيار، عمادها اتساق التنظيم الجهادي في أفكاره الثابتة ومبادرة الأفراد فيه إلى تشخيص خياراتهم في ظل الواقع المتحوّل.

تتشابه الشخصية السلفية الجهادية بطبيعة الحال مع السلفيّة التقليدية إلا أنها تفترق عنها في الداخل السوريّ الآن بأنّ السلفية الجهادية باتت سلطة أمر واقع تحكم مساحات واسعة من الأراضي شماليّ سورية، مما دفعها لاختيار وجه مدنيٍّ لها لأهداف متعددة، إلا أن هذا في حد ذاته تجاوزٌ كبيرٌ للصيغة التقليدية للأفكار الجهادية ومحاولة لتطويرها نحو سلفيّة محليّة ذات طبائع خاصة بالمجتمع السوري.

ب. على الرغم من انطلاق كلّ السلفيّات من تصورات هوية تستحضر "الفكرة الدينية" أساساً لوجودها، إلا أن السلفية الجهادية تمتلك أبعادًا مختلفة عن السلفيات الأخرى: لعل أبرزها "التقولب في إطار صلب" أو "الانغلاق على الذات" بهدف الابتعاد عن التأثيرات الخارجية، فالسلفي الجهادي متدين بطبيعة الحال إلا أن عداءه للفكر "اللاإسلامي" يدفعه لحمل السلاح في وجهه ليحافظ على هويته "الضائعة" أو "المستَحقّة" ومن هنا نجد في النماذج المقابلات الاعتماد البالغ على الشيخ أو المنتدى أو الجماعة أو المجموعة للشعور بالانتماء إلى الفضاء المحيط ويتلقى الدعم ويعطيه في إطار تأدية واجب الانتماء، وقد ترتبت على هذا الارتباط بين الجهادي وصناعة المجتمع الإسلامي عزلة بينيّة، الأمر الذي يدفع الجهادي للبحث عن المكان الذي يجد فيه تطبيق الشريعة أو يقاتل لبنائه في أرضه.

ج. يميز التيار الجهادي محدد آخر، وهو قابليته للتشظي "داخليًّا" وانشقاقه تنظيميًّا على الرغم من وفائه للفكرة والأيديولوجيا التي يقوم عليها، ومن ثم فإن الواجب في هذه الحال دراسة الروافد التي تدفع إلى هذا الانقسام وقياس تلك التحولات في دراسات مخصصة، إلا أن الأمر الذي لا يمكن إنكاره –في هذا السياق- هو سطوة النصّ على عقل الجهادي، وقدرة الجهادي على توجيه النص ذاته، فقد يتمسك طرفان متناحران بنصٍ واحد ليبيح كلاهما دم الآخر عبر استدلاله به، إلا أن ذلك لا يعدُّ مقياسًا وحيدًا على الرغم من أهمّية حضوره في السياق الفكري.

د. على الرغم من اختلاف المنابع للسلفية الجهادية في النماذج آنفة الذكر إلا أننا نجد توافقًا في الخط العام نحو الانتماء، ففي حال أبي عمر وأبي عبد الرحمن نجد الانتماء المشترك لجماعة الدعوة والتبليغ والتعايش الطويل مع الانتماء لاتباع السنة دافعاً للتحول نحو الجهاد المحلي في ظل الهجمة التي تتعرض لها مناطقهم المحلية وسفك الدماء التي تستمر منذ سنوات فيها، أما السلفية التي مثلها أبو حفص والأسيف فترتبط بداية بالقدوة أو الشخص المؤسس للذهنية الفكرية وهي متجلية لدى أبي حفص في صديقه الحميم الشيخ عمار السيد أما الأسيف فإنه متأثر بوالده ثم احتكاكه بالأصدقاء الجهاديين والفضاء الافتراضي، إلا أنه افترق عن النموذج الجهادي المهاجم إلى "دمج" أو "تهجين" عناصر حركيّة مع رؤيته الجهادية في رؤية لم تتبلور أركانها لديه بعدُ –على الأغلب-، وذلك بهدف إيصال هذه الرؤية مع محيط نفوذه أو تواصله إلى البيت الداخلي في الهيئة.

هـ. يمثل أبو عبد الله صفحة جديدة من ظاهرة التحول من "السلفية" إلى الفضاء الإنساني العام وذلك إثر رحلة عميقة فكريًا وروحيًا نتج عنها طلاق تدريجيٌ عن الفكر "الإسلامي" التقليدي بعمومه، حيث تنبني هواجسه على البحث عن الأقوال السابقة وتستند بشكل أساس على الأحاديث والروايات، الأمر الذي يرى فيه أبو عبد الله مكمن الخطر وسبب التفشي لظاهرة "الجمود" الفكرية في حاضر العالم الإسلامي ومستقبله وماضيه.

يمارس أبو عبد الله نقده تجاه السلفية بتركيزه الملفت لقدرتها على التسطيح المفرط للأمور واختزالها الشديد لقضايا النهضة وبناء الأمة بقضية تطبيق الشريعة وما يجر ذلك من مفاصلات حدّيّةٍ وصفريَّة مع المجتمع والحكومات المحليّة ودول العالَم، إضافة إلى فشل "التيارات" التي انتمى إليها في إيصاله إلى أجوبة كافية عن تساؤلاته الفكرية والسياسيّة، وعلى الرغم من كل ما سبق إلا أن أبا عبد الله لاينفي وجود شكل من الانتماء لهويةٍ محددة داخل التيار السلفي دفعته للتعرف عليه أكثر فأكثر، إلا أن أسئلته الباحثة عن الجواب دفعته للانسلاخ الهادئ عن هذه الهوية التي لم تعد مصدرَ صفاءٍ روحي وفكري له.

الخاتمةُ

1. تعكس النماذج السابقة أنماطًا عامةً ومختلفةً من الحالة السلفيّة في سوريّة، إلا أن معرفة من هو "السلفيّ" في هذه التجارب لا تقتصر على العقيدة فحسب وإنما على محددات الولاء والبراء والحاكمية الإلهية وشكل التعاطي مع المنجزات الغربية في مفهم الدولة وأجهزتها والعقد الاجتماعي بينها وبين المواطنين، وكيفية التغيير تجاه تحقيق القناعات الذاتية لدى الأنماط المختلفة من النماذج التي التقى بها البحث.

2. يؤمن السلفيّ –وتشترك معه في هذا كثير من الفرق والجماعات السياسية والمذهبية- بأن الدين هو المسؤول عن تصوّراته العقائدية وأن مصدر عبادته مرتبط بالقرآن والسنة فقط فتنضبط سلوكياته اليومية والإيديولوجية واختياراته الأخلاقية بهذه الضوابط، فيكون مفتاح شخصية السلفي الالتزام بالطقوس الدينية وأداء الشعائر، في حين أن هذا الجانب قد يكون أقل خفوتًا لدى أبناء التيارات الإسلامية الأخرى، وإلى جانب هذا الاهتمام لدى السلفي نرى أن طالب العلم في هذا الوسط يتربع على قيمة اجتماعيّة وعسكرية أعلى، نظرًا لتمكّنه من الوصول إلى مصدر المعلومة "الدينية الصحيحة" والتنقيب عن أقرب الأشكال التي كان يعيش عليها النبي صلى الله عليه وسلم في سلوكه اليومي والسياسي والتشريعي وبالتالي تسويغه الموقف الذي ينتمي إليه (جهاديًا أو حركيًا أو تقليديًا) على نحو أثبت وأقرب للإقناع ممن سواه، ويمكن تحديد سبب إضافيّ لهذا التوجّه بـ"البحث عن النقاء الديني" الباحث عن تحقيق الإسلام "بما هو، وكما هو".

3. تحتكم النماذج السلفية التي قابلها البحث إلى قِيَمٍ أساسيّة تحتكم إليها، تتمثل بتطبيق الشريعة -مع الافتراق في كيفية ومعنى التطبيق وزمانه ومكانه- إضافة إلى الارتباط بالتراث الإسلامي بشكل كبير، سواء كان الارتباط عقائديًّا أو علميًّا أو تخيُّليًّا أو تعسفيًّا فالسلفي يُريْ سائله بأنه الامتداد الصحيح للماضي الأنقى أي عصر الصحابة والتابعين، كما يلتزم السلفيون الجهاديون في سوريّة بنموذج معيّن من التلاقي "الهووي" مع العيش "الواقعي" وما تخلقه هذه العلاقة من تبعات في تحقيق الدور المناط بالسلفي كالقاضي والمجاهد وطالب العلم، وقياس الفارق بين هؤلاء الأشخاص المؤمنين بقضية "التوحيد" وحاكميّة الله تعالى على كل شيء، حيث تكون تبعات القضية ركيزة أساسيّةً لديهم مما يدفعهم لتبني النهج الانقلابي لتحقيق الشريعة وتطبيقها على خلاف حركات الإسلام السياسي؛ حيث إن التنظيمات الجهادية في سوريّة تطوّرت عن أفكار الجهاد والتكفير والهجرة التي لم ينادِ بها الإسلام السياسيّ فيها وإنما كانت عابرة إليها من خارج الحدود الوطنية لسوريّة في أغلب النماذج، فكان الصراع في شكله تجاذبًا حول حقيقة التعاطي مع الهوية الإسلامية داخل الدولة والمجتمع و"الثورة" فكان بعض خطابه استمرارًا لخطاب الإسلام السياسي وبعضه قطيعة معه.

4. ارتبكت الجماعات السلفية السورية فيما بينها في إطار التعريف عن الفكر وإيجاد الرابط والفاصل في التطبيق فيما بينها في قضايا عديدة كالعمل السياسي والسبيل في التعامل مع تنظيم الدولة ثم مبررات الاقتتال فيما بينها إضافة إلى الارتباكات التفصيلية فيما بينها كارتباك نموذج الموقف التقليدي من تعريف الثورة واختياره موقفاً متساهلاً مع الهيئة في ذات الوقت، إضافة إلى ارتباك نموذج أحرار الشام تجاه تنظيم الدولة والقاعدة من حيث المناداة بفكرهم أولاً ثم الانفصال عنهم بذات الفكر لاحقًا ثم التعامل مع الفكر المؤسس لها بطبيعة تجاوزيّة ثالثاً، ويبرز ارتباك الجهادي الباحث عن التواؤم مع الواقع المحيط في تعامله مع منطق الانتخابات والدستور والحريات العامة، حيث إن الانتماء لأدبيات التيار دون حسم الموقف السياسي يوقع المرءَ في فخّ الالتباس المنهجي والاضطراب المعرفي، خاصة في قضية التعامل مع الجهاد والجهاديين الذين يمثلون قمّة الاتساق في التعاطي مع عقيدة الحاكمية "الحرفية" حيث لا تجد التيارات الحركية والتقليدية بدّاً من الاتساق معها أو التخاصم ضدها وما يجر ذلك من اقتتال داخلي ونزاعاتٍ "لا تقتصر عند قادة التيّار أو التنظيم على الموقف الأيديولوجي" قدر تغليفها به.

5. أهمية "التوحيد" تبرز في سياق تحديد هوية الفرد السلفي والمجتمع والدولة كمحدد للانتماء إلى الإسلام دينًا وحضارةً ونظام حكم، من خلال تطبيق مبدأ توحيد الحاكمية، في حين أن الحاكمية النظرية التي بحثها المتكلمون كانت تتعلق بمباحث "الذات والصفات" التي هيمنت على صياغة الفهم العقدي عند المسلمين، إلا أن الجهادية المعاصرة نحت بهذا المفهوم من الواقع النظري إلى القسر الواقعي وجعلت الدول / المجتمعات التي لا تؤمن بتوحيد نظريات الحاكمية النظرية مع الحاكمية التشريعية الإلهية كافرةً تعتدي على سلطان الله في الأرض، وعلى أخص خصائص الألوهية وهي (الحاكمية)، ذلك أنها تسند الحاكمية للبشر في صورة إعطائهم وضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين والأنظمة والأوضاع بمعزل عن منهج الله للحياة. هذا العمل على التوحيد بمفهوم الحاكميّة كان استجابة عملية لواقع هيمنة نموذج الدولة الغربيّة، ولكنّه مارس على مفهوم التوحيد نوعا من الاختزال والتأويل الذي يشرّع العنف ويجد له مبررات دينيّة، تيسّر عملية استيعابها من قبل المتعطشين لدولة الخلافة أو الشريعة. وهنا أساس المشكلة: أن يتحوّل مفهوم التوحيد من أساس للإيمان الإسلامي والسلم إلى أساس للعنف الذي يقتل به المسلمون أنفسهم.

6. تمتاز التجربة الروحية في الأوساط السلفيّة بالوضوح والبساطة، فهي لا تأخذ منحى التعقيد اللاعقلي الذي تدين به الجماعات الصوفيّة وإنما تتمثّل في اتباع ما ورد من الأحاديث في العبادات والأذكار والصلوات، دون

اجتراح "بدعة" ليست من الدين، فالهمُّ الأعلى لدى جماعات السلفية "الحفاظ" على نقاء الدين عبر "الاتباع" المطلق في مسائل العبادات والاعتقادات، إلا أن الموقف الفكري من هذه التجربة الروحية يمثّل وجهاً من أوجه التمسّك بالهويّة الدينيّة والحفاظ عل نقائها إضافة إلى التعامل مع الآخر على ضوء موقفه منها، فالمبتدع غريبٌ عن السنّة منبوذ من السلفيّ الذي يرى فيه ضلالاً وبعدًا عن تعاليم الرسول، وينجرف الموقف أكثر فأكثر تجاه رسم حدود التعامل مع العلماني والمختلف المذهبي على ضوء الموقف العقدي منه فتتسع دائرة التكفير بغية "التصنيف" و"الدفاع عن الذات" في تضييق مجال التعامل والاتباع أمامها بغية مواجهة الآخر الذي يفسد نقاء "الروح" وتعاليم الإسلام. وتزداد دائرة التهديد مع تزايد الأخطار التي يواجهها "السلفي" أو "الجهادي" ويندفع المتعاطف مع المشروع "التنظيمي" لهذه التيارات إلى الاقتراب من آرائها إلى حدّ الثمالة حين تضطرب الأحوال العسكريّة ويعلو صوت السلاح، الأمر الذي يفسّر بروز نجمِ التنظيمات السلفية في سورية إبان الثورة، مع ملاحظة سُبِل هذه التنظيمات في مخاطبة الوجدان الديني للأفراد المتعاطفين معها أو البعيدين عنها حتى بهدف "تليينها" للانخراط فيها أو التعاطف معها.

7. تزداد الخلافات بين النماذج التي قابلها البحث عند الحديث عن الخروج على الحاكم، فالسلفية التقليدية ترفض الخروج عليه ويعتبرون التظاهر ضده عملاً بعيدًا عن الإسلام وسببا في إراقة الدماء وجلب المفاسد ويصفون المقاتلين للأنظمة بـ "الخوارج" بينما يتهم الجهاديون هؤلاء بالتخاذل عن تطبيق شرع الله ويصفونهم بالجامية أو المدخلية على الرغم من ضعف صلات هذا التيار في سورية مع شيوخ الجامية والمدخلية، كما يجد الحركيون تأويلات متعددة لقضية الخروج على الحاكم تدعم موقفهم في ضرورة التغيير ودعم الثورة، إلا أن هذا المدخل غير الملفت للفكر يعدّ داخلاً في صميم المنظمة الفكرية للسلفية فالأنواع الثلاثة تعترف بقضية حكم المتغلب وعدم جواز الخروج على الحاكم إلا أن الجهاديين يبررون الوضع في سورية بكفر النظام الأصلي أو بكفر طائفته أو بكفر لدعوته إلى العلمانية، بينما يرفض التقليديون الخروج مطلقا دون المساهمة في تقديم تأويل يدعم رؤى الجهاديين والحركيين.

8. يسهم الواقع المعاصر في سورية بصناعة هوية السلفية ودفعها نحو التطرف أو الاعتدال، حيث إن الأحداث التي ترافق الثورة من آلام ودماء تزيد من عضال الموقف وتدفع الجهادي نحو التصلب أكثر فأكثر، وربما تدفع المعتدل إلى التغير نحو العمل الجهاديّ، في حين أن السلفية الإصلاحية في سورية كانت متفقة في طريقة التلقي الديني والحرص على نقاء المجتمع من الممارسات اللادينية والبدع وانتشار الخرافات إلا أنها كانت منفتحة على قضايا الحكم والديمقراطية والانتخاب الحرّ والمشاركة السياسيّة، مما يزيدنا قناعة بأن الهوية تأخذ شكلها المتصلب في الأجواء المتوترة وأحداث الحروب؛ مما يدفع أصحابها إلى قصر نظرهم تجاه الواقع من باب الإدانة والعمل على بناء واقع آخر يعود بالسلفي نحو نقاء الماضي وحضوره الفاعل فيه، بينما يتجه أصحاب هذه الهوية إلى الاعتدال والتوسع في النظر العقلي مع استرخاء الأوضاع وفتح الأبواب للمشاركة الفاعلة في "بناء الأمة" وتقرير مصيرها على النحو الذي يلائم قناعاته وشروط العصر.





مول اوف اسطنبول _ مكاتب بلازا
طابق/2_مكتب 3#_ باشاك شهير
اسطنبول - تركيا

+ 90 555 056 06 66

/jusoorstudies
/jusoorstudies
/jusoorstudies

info@jusoor.co
www.jusoor.co